

Hom. 1550ⁿ =

Die Eucharistiefeier und der Cultus

von

F. L. Steinmeyer

Συνερχομένων ὁμῶν ἐπὶ τὸ αὐτό,
οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν.

1. Cor. 11, 20.

BERLIN 1877.

VERLAG VON WIEGANDT UND GRIEBEN.

him

in

of

the

Verlag von **Wiegandt und Grieben** in Berlin,
Halle'sches Ufer 26:

Steinmeyer, F. L., Prof. Dr. Beiträge zum Schriftverständniß in Predigten. I. Dritte verbesserte und vermehrte Aufl. 3 Mark. II. Zweite vermehrte Auflage. 3 Mark 20 Pf. — III. Zweite vermehrte Auflage. 2 Mark 75 Pf. — IV. Zweite vermehrte Auflage. 3 Mark 20 Pf. — V. Fest- und Gelegenheitsreden aus dem akademischen Gottesdienste in Berlin. 3 Mark. — VI. Predigten aus den letztvergangenen Jahren. Seinen Zuhörern als Abschiedsgabe dargereicht. 1 Mark 80 Pf.

— — Ostern und Pfingsten. Zwei Festbetrachtungen in dem Saale des Cultus-Ministeriums ausgesprochen. 75 Pf.

— — DISQUISITIO IN EPISTOLAE PETRINAE PRIORIS PROOEMIUM. Dissertatio academica. 75 Pf.

— — Apologetische Beiträge I.: Die Wunderthaten des Herrn in Bezug auf die neueste Kritik. 3 Mark. (Vergriffen.)

— — Apologetische Beiträge II.: Die Leidensgeschichte des Herrn in Bezug auf die neueste Kritik. 3 Mark. (Vergriffen.)

— — Apologetische Beiträge III.: Die Auferstehungsgeschichte des Herrn in Bezug auf die neueste Kritik. 3 Mark.

— — Apologetische Beiträge IV.: Die Geschichte der Geburt des Herrn und seiner ersten Schritte im Leben in Bezug auf die neueste Kritik. 3 Mark.

— — Beiträge zur praktischen Theologie. I. Die Topik im Dienste der Predigt. 3 Mark.

Evangelisches Jahrbuch, herausgegeben von Dr. Piper: Lebensbilder aus der evangelischen Kirche. Jahrgang 1853 bis 1869. 17 Bände. 6 Mark.

BEITRÄGE
Die Eucharistiefeier
mit
und der Cultus
Praktischen Theologie

von
F. L. Steinmeyer
F. L. Steinmeyer

III Die Eucharistiefeier und der Cultus

BERLIN 1877.

Verlag von Wiegandt und Grieben.

BEITRÄGE

zur

Praktischen Theologie

von

F. L. Steinmeyer

III Die Eucharistiefeier und der Cultus

BERLIN 1877.

VERLAG VON WIEGANDT UND GRIEBEN.

Verlag von Wiegandt & Grieben in Berlin.
Gall'sches Hof- u. 36.

Die Eucharistiefeier

Zeugnisse von der Eucharistiefeier des Apost.

Eine Sammlung von 21 Predigten

und der Cultus

F. L. Steinmeyer,

Professor Dr.

• Preis 1 Mark.

Diese Predigten, welche von in unsern Best. überliefert
sind, haben nicht solche Verbreitung gefunden, wie sie nach dem
Titel: Beiträge zum Schriftverständnis verdienen. Wir
können den Grund nur darin haben, daß sie weniger bekannt
geworden sind. Darum bin ich wiederholt auf solche aufmerksam und
hoffe Sie, bei der Beschaffung des vorliegenden Buches, zu
beruhen und diesen zuweisen als auch die von Steinmeyer
Buchhandlung angeben zu lassen!

F. L. Steinmeyer

Berlin, 1877.
Gall'sches Hof- u. 36.

Hochachtungsvoll

Wiegandt & Grieben.

Name des Besitzers.

Συνερχομένων ὁμῶν ἐπὶ τὸ αὐτό,
οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν.

1. Cor. 11, 20.

BERLIN 1877.

VERLAG VON WIEGANDT UND GRIEBEN.

BETRÄGE
Die Eucharistiefeier.

und der Cultus
Praktischen Theologie

von

F. L. Steinmeyer

F. L. Steinmeyer

ἡ δὲ ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκείνης

ἐκείνη ἐκείνη ἐκείνη ἐκείνη

1. Cor. II. 20.

BERLIN 1872

Verlag von Weidmannsche Buchhandlung.

(Halle'sches N^o 26.)

Eine Sammlung von 21 Predigten

von

Professor Dr.

Preis 4 Mark.

Berlin, 1877.

Halle'sches Ufer 26.

Hochachtungsvoll

Wiegandt & Grieben.

Name des Bestellers.	Wohnung.	Exemplare.

Der Anspruch an die Feiernenden	129
1. Die Leistung	129
2. Das Opfer	140
3. Der vernünftige Gottesdienst	159

Das vierte Stück dieses Heftes wird das Verhältnis der einzelnen und der speziellen Seelsorge zu einander betrachten.

INHALT.

Eucharistiefeier und der Genuss

	Seite.
Einleitung.	
1. Die Abendmahlsfeier der Reformation	1
2. Die Behauptungen des Romanismus	12
3. Die Weisung der Schrift	21
Erster Abschnitt.	
Die Stiftung des Herrn	29
1. Das Sakrament	29
2. Das Mahl der Gemeinde	41
3. Die Feier	47
Zweiter Abschnitt.	
Die göttliche Gabe	61
1. Die Substanz	61
2. Der Effekt	92
3. Der Genuss	104

Dritter Abschnitt.

Der Anspruch an die Feiernden . . .	129
1. Die Leistung	129
2. Das Opfer	140
3. Der vernünftige Gottesdienst	159

Das vierte Stück dieser Beiträge wird das Verhältniss der generellen und der speciellen Seelsorge zu einander betrachten.

1. Die Abendmahlfeier der Reformation	1
2. Die Behauptungen des Rationalismus	12
3. Die Weisung der Schrift	21

Erster Abschnitt.

Die Stiftung des Herrn	29
1. Das Sakrament	29
2. Das Mahl der Gemeinde	41
3. Die Feier	47

Zweiter Abschnitt.

Die göttliche Gabe	61
1. Die Substanz	61
2. Der Effekt	92
3. Der Genuss	104

Einleitung.

1. Die Abendmahlsfeier der Reformation.

Die

Eucharistiefeier und der Cultus

Die Eucharistie als Feiern	129
1. Die Eucharistie	129
2. Die Eucharistie	140
3. Die Eucharistie	159

Die Eucharistie als Feiern und der Cultus

Einleitung.

1. Die Abendmahlsfeier der Reformation.

Man hat die Haltung, welche Luther den Schweizerischen Theologen gegenüber in dem Streit über das heilige Abendmahl mit so rücksichtsloser und unerbittlicher Consequenz beobachtet hat, schon zu seiner Zeit und nicht minder bis in die Gegenwart herab mit lebhaftem Interesse zu verfolgen gepflegt. Von den Einen auf's Tiefste beklagt und von Vielen unter ihnen mit Bitterkeit gerügt, ist sie auch von Denen, die sie entschuldigt, ja bis zu einer gewissen Grenze gerechtfertigt haben, als eine der Erklärung bedürftige Erscheinung beurtheilt worden. In der That reichen diejenigen Mittel, die man zum Zwecke der Aufhellung zu verwenden pflegt, zu einer befriedigenden Lösung nicht aus. Luther war innig und fest von der Richtigkeit seiner Ansicht vom Sacrament überzeugt, und nicht einen vereinzeltten Irrthum, sondern das Symptom eines umfassenden Mangels, den Keim der schwersten Schäden, hat er in dem Widerspruch seiner Gegner zu erkennen geglaubt. „Ich bekenne, dass ich den Zwingli für einen Unchristen halte, mit allen seinen Lehren, denn er hält und lehrt kein Stück des christlichen Glaubens recht und ist ärger geworden siebenmal, denn da er ein Papist gewesen ist; solches Bekenntniss thue ich, auf dass ich vor Gott und der Welt entschuldigt sey, als der ich mit Zwingli's Lehre nicht theilhaftig bin noch seyn will ewiglich“ (vgl. „grosses Bekennt-

niss vom Abendmahl Christi“).¹⁾ War er denn so gestellt, dann freilich begreift sich die Schärfe, mit welcher er der Wahrheit Zeugniss gab, und der brennende, zur äussersten Kraftanstrengung angespannte Eifer, die sächsische Kirche vor dem gefährlichen Ferment zu bewahren. Hat selbst Melanchthon zur Zeit des Marburger Gesprächs erklärt, „*mori malim, quam societate Zwinglianae causae nostros contaminari*“, „*decrevi ego et statui, me nunquam consentire velle Zwinglianis, scio enim, eos non recte de sacramento scribere*“, „*ego nullam satis firmam rationem invenio, propter quam a nostra sententia discedamus, etsi fieri potest, ut alia sententia blandiatur otioso animo, quae est magis consentanea humano iudicio*“: — wie könnte es befremden, dass ein Luther kalt und entschieden die ihm dargereichte Bruderhand zurückgewiesen und dass er die denkwürdigen Worte geäussert hat, „*es ist offenbar, dass wir nicht einerlei Geist haben; wir wollen euch fahren lassen und euch dem gerechten Gericht Gottes befehlen; der wird es finden, wer von uns Recht hat*“.²⁾ Was

¹⁾ Durch den Umstand, dass in Marburg über vierzehn Fragen anscheinend die vollste Einigung erzielt worden war, während nur in dem fünfzehnten Artikel vom heiligen Abendmahl eine Differenz Bestand behielt, durch diesen Umstand hat Luther sich nicht täuschen lassen. Als Kanzler Feige am Schluss der Verhandlungen einer dringenden Ermahnung zum Frieden die Bitte hatte folgen lassen, dass man nach einem Mittel zur vollen Eintracht ausschauen solle: da hat er mit Freimuth erklärt, wenn man einig werden wolle, so müsse man nicht allein vom Sakrament, sondern noch von mehreren anderen Stücken handeln.

²⁾ Kahnis hat diesen gewichtigen Ausspruch Luthers richtig gefasst, wenn er (vgl. „die Lehre vom Abendmahl“ S. 323) den „andren“ Geist als den „einer humanistischen Aufklärung, einer schwarmgeisterischen Subjektivität, einer radicalen Unkirchlichkeit und profanen Nützlichkeits-theorie“ gedeutet hat. Verfehlt ist dagegen die Auffassung, welche Hundeshagen (vgl. „Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte u. Kirchenpolitik“ S. 405 ff.) empfohlen hat.

sich aber nicht daher erklärt, das ist einerseits die auffällige Starrheit, welche nie ein Haar breit nachgegeben und sich nie zu einer leisen Concession herbeigelassen hat, und andererseits die masslose, ungezügelte Heftigkeit, mit welcher der Reformator bis an den Abend seines Lebens, ja bis zu seinem Todeskampfe die „Sakramentirer“ verfolgt und verabscheut hat. Allerdings giebt es eine Auskunft, auf welche sich Viele zurückgezogen haben. In einem ethischen Mangel, in dem Mangel an Friedfertigkeit und sanftmüthiger Liebe, suchen und finden sie den Erklärungsgrund. Sie zeichnen Zwingli als ein „Muster christlicher Geduld und Gelassenheit“, und lassen sein Haupt in „Sonnenreinheit“ sehen;³⁾ während Luther „im stürmischen Pathos, im lodernden Affect,⁴⁾ der Uebermacht des Temperaments

³⁾ Vgl. Ebrard „das Dogma vom heiligen Abendmahl u. seine Geschichte“ Th. 2. S. 299. Einem streng reformirten Theologen sieht man es nach, dass derselbe Zwingli über Luther, die schweizerische über die sächsische Reformation zu erheben sucht, wenn gleich man die Mittel, die er verwendet, nicht immer zu billigen vermag. So haben wir die Mühe beklagt, mit welcher der genannte Theologe die an das Plebeje streifenden Ausdrücke, die Luther im Abendmahlsstreite entfallen sind, zur Discreditirung des grossen Mannes gesammelt hat (vgl. Kirchengesch. Th. 3. S. 71 ff.). Dagegen sind es Streiche in die Luft, wenn Jemand es unternimmt, Ergebnisse, die die Geschichte gereift und versiegelt hat, in der Willkür seiner Subjektivität in Frage zu ziehen. Dass ein Zwingli vor der gewaltigen Persönlichkeit Luthers verschwinde, das haben nicht nur die hervorragendsten neueren Forscher, Niedner und Baur (vgl. Kirchengesch. Th. 4. S. 88), entschieden anerkannt, sondern schon Calvin hatte für Die, welche das entgegengesetzte Urtheil vertraten, nur Spott und Ironie. Vgl. dessen Zuschrift an Farel vom 28. Febr. 1539, abgedruckt bei Stähelin Th. I. S. 201.

⁴⁾ Einzelne Uebergriffe des Affekts kommen im Abendmahlsstreit auf Seiten Luthers allerdings nicht selten vor. Sie begreifen sich gegenüber dem Siegsgefühl, mit welchem ihm Zwingli in der provocirendsten Weise namentlich in der „amica exegesis“ entgegentrat, -- „vincet, vincet sine

erlegen sey“. Aber es ist mehr als die Rücksicht der Pietät, die uns diese Auskunft verschmähen heisst. Auch vor der Geschichte kann dieselbe nicht bestehen. Einem Frieden auf Kosten der Wahrheit hat Luther zwar niemals nachgejagt, ja bis in den Abgrund der Hölle hat er die Liebe verwünscht, die zum Nachtheil der Lehre bestehe: gleichwohl hat nicht leicht ein Anderer mit gleich lebhaftem Verlangen das Ende des unseligen Haders herbeigewünscht. Klarer als Cranmer⁵⁾ hat es Luther erkannt, welch' ein Hemmniss der Abendmahlsstreit dem Laufe des Evangeliums bedinge; und was an ihm war, demselben ein Ende zu machen, dazu war er nach besten Kräften bereit. Er hatte alle Ursache, gegen die haltungslosen Strassburger Theologen misstrauisch zu seyn: und dennoch fand Martin Bucer, als er Schritte zur Herstellung der Concordie unternahm, bei ihm ein entgegenkommendes Gehör. „Ich wünsche“, so hat er sich gegen diesen Theologen erklärt, „dass dieser Zwiespalt beigelegt werde, sollte ich auch mein Leben dreimal darum geben, weil ich gesehen habe, wie nothwendig uns eure Gemeinschaft sey und wieviel Ungelegenheit diese Uneinigkeit dem Evangelium gebracht

dubio sententia nostra; non facile superabis, quae hic contra castra tua sunt producta“. Aber den ethischen Charakter des Reformators berühren dieselben nicht. Wenn Ebrard daraus auf die niedrigsten Motive geschlossen hat, auf eine Eifersucht, auf die Sorge, dass die Gegner in der öffentlichen Meinung den Sieg gewinnen dürften: so sind diess Aufstellungen, welchen kein Beweis zur Seite steht.

⁵⁾ Die hierhergehörige Stelle des Briefes, in welchem der Erzbischof seiner Klage einen Ausdruck gab, hat Johann Gerhard loc. XXI § 103 in ihrem ganzen Umfange mitgetheilt. Es heisst in derselben wie folgt: *dici non potest, quantum haec tam cruenta controversia cum per universum orbem christianum tum maxime apud nos bene currenti verbo Evangelii obstiterit.*

hat.“⁶⁾ Wie lässt sich aber nun bei einer ethischen Stellung dieser Art die Starrheit verstehen, welche zusehends im Laufe der Jahre wuchs, und die Heftigkeit, die mehr und mehr zur äussersten Spitze gestiegen ist? Da überall, wo ein leidenschaftliches Wesen zu Tage tritt, rechtfertigt sich der Schluss, dass die Sache, die in solcher Weise verfochten wird, an irgend einer Stelle krank muss. Wir ständen vor einem Problem, zu welchem es an jedem Schlüssel fehlt, wäre der Faktor, mit welchem wir rechnen müssten, die Festigkeit der Ueberzeugung und die Glaubensgewissheit allein. Aber wie, wenn Luther es — zwar nicht deutlich erkannt, wohl aber gefühlt, zwar nicht durchschaut, doch aber geahnet hat, dass seine Abendmahlstheorie in einem wesentlichen Punkte bedenklich und dass von eben dieser Stelle her das Gedeihen des kirchlichen Lebens gefährdet sey? Wie, wenn er die keimende Ahnung durch die Heftigkeit der Polemik darniedergekämpft und der geahneten Gefahr durch die

⁶⁾ Ganz in demselben Tone schreibt er während der Verhandlungen mit Bucer an die Prediger in Augsburg: „Ich danke meinem Herrn Christo, der mich durch euer Schreiben so hoch erfreut und gestärkt hat, dass ich nun eine starke Hoffnung haben kann, unsere Concordie werde aufrichtig und beständig seyn. Seyd versichert, dass ich so viel an mir ist Alles treulich und freudig thun und leiden werde, was zu ihrer Vollendung möglich ist. Denn ich verlange nichts mehr, als dass ich diess Leben in Friede, Liebe und Eintracht des h. Geistes mit Euch schliessen möge“. Aehnliche Zeugnisse seiner durchaus irenischen Gesinnung hat Schmid in der Schrift „der Kampf der Lutherischen Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl im Reformationszeitalter“ S. 18 ff. zusammengestellt. Calvin's Werk *de coena Domini* entsprach den Anschauungen Luthers wahrlich nicht; gleichwohl soll ihm dasselbe nicht missfallen haben. Das *Syngramma Suevicum* enthielt manche Elemente, mit denen er nicht einverstanden war; und doch hat er es nicht allein mit Beifall begrüsst, sondern mit eigener Hand veröffentlicht.

Starrheit im Dogma zu wehren versucht?⁷⁾ Es ist nur die Frage, an welchem Orte die vorausgesetzte Schwäche sich befand.

An der Stelle befindet sie sich nicht, wo man sie zunächst zu vermuthen veranlasst ist und wo sie Viele entdeckt zu haben vermeinen. Als ein hervorragender neuerer Theologe, Dr. Kahnis, die Lutherische Lehre vom Sakramente verleugnete — er hatte sich früher entschieden zu derselben bekannt — da gestand er es ein, er habe schon immer gegen die Schriftmässigkeit des Dogma seine Bedenken gehabt. Und in seinem lesenswerthen Werkchen: „Zeugniss von den Grundwahrheiten des Protestantismus“ stellt er (S. 26 ff.) die zahlreichen Fehler, an welchen

⁷⁾ Unter den reformatorischen Theologen hat Keiner diese Lage der Sache so richtig wie Melanchthon erkannt. Man hat die Haltung dieses Mannes im Abendmahlsstreit einer strengen Critik unterstellt und zumeist ist dieselbe zu seinen Ungunsten ausgefallen. Einerseits wurde ihm der Wechsel seiner Ansicht, ein Abfall von dem früheren Bekenntniss, zum Vorwurf gemacht, — unter den Aeltern hat namentlich Hutter diese Wandelung mit Bitterkeit hervorgekehrt; andererseits wurde es gerügt, dass er seine Sympathie mit den Schweizern verhehlt, dass er sie nie mit Freimuth eingestanden hat. Ja neuerlich ist es geschehen, dass man ihm die Fähigkeit bestritten hat, das Dogma vom Abendmahl „speculativ“ zu erfassen und „systematisch“ zu durchdenken (Landerer u. Frank). Soviel kann man einräumen, dass Oecolampad vermöge seiner gründlichen Kenntniss der Patristischen Literatur einen bedeutenden Eindruck auf den Melanchthon hervorgebracht hat; und soviel darf man eingestehen, dass der Letztere, wenn es anders nicht den Nerv der Heilslehre galt, ein zurückhaltendes Verfahren beobachtet hat. Mehr aber auch nicht. Im Uebrigen sind die gefällten Urtheile seicht und schief; sie gehen dem Gesichtspunkt vorbei, aus welchem die Sache zu betrachten ist. Gerade im Abendmahlsstreit hat Melanchthon klarer und weiter als Andre gesehen, und was ihm an Luther missfiel, das hat er in der That auf die richtige Wurzel zurückgeführt. Eine Erklärung und Rechtfertigung seiner Haltung zählt mit zu den Tendenzen der gegenwärtigen Schrift; wir werden mehrfach veranlasst seyn, des Näheren darauf einzugehen.

es leide, zusammen. Zu einer ähnlichen Erklärung hat sich ein anderer Gelehrter, Dr. Schöberlein, bewogen gefühlt und eine ganze Reihe, wenn nicht von Fehlern, so doch von Mängeln im Sinne der Rüge oder im Tone des Bedauerns aufgezählt.⁸⁾ Uns scheinen diese Ausstellungen theils schwach begründet, theils wenig erheblich zu seyn. Setzen auch wir in der Lutherischen Theorie eine schwache, bedenkliche Stelle voraus: wir suchen sie nicht auf dem Gebiete des Dogma, überhaupt nicht in dem Bereich jener Fragen, wie der Catechismus sie gestellt und beantwortet hat, sondern auf einem andren Terrain. Es fällt ihr, so glauben wir, zur Last, dass sie die Stellung, welche dem Sakrament innerhalb des Cultus gebührt, erschüttert, dass sie das innige Band, das beide mit einander vereint, wenn nicht gelöst, so doch gelockert hat. Der lose, beinahe zufällige Connex, in welchem dessen gegenwärtige Feier mit unsrem Gottesdienste steht, datirt nicht allein seit der reformatorischen Zeit, sondern hier ruht zugleich auch die Wurzel der folgereichen Abnormität. Zwar von einer dahin gehenden Absicht war Luther himmelweit entfernt. Er war zu conservativ gerichtet, als dass er mit einer langen, uralten Tradition hätte brechen sollen. Jeder Blick auf die Formulare, die er selbst entworfen oder die unter seinen Auspicien entstanden sind, überzeugt uns davon, dass er die Communion als ein selbstverständliches, unentbehrliches Element des christlichen Cultus beurtheilt hat. Er wurde betroffen und erschrak, als ihm die Kunde einer Anomalie zu Ohren kam.

⁸⁾ Vgl. Schöberlein „über das heilige Abendmahl nach Lehre und Uebung“, Berlin 1869, S. 35 ff. Die Schrift repristinirt einen Aufsatz, welchen der Verf. auf Veranlassung des liturgischen Werks von König in der Ev. K. Z. Jahrgg. 1866 No. 45 u. 48 mitgetheilt hat. Namentlich auf den letzteren werden wir an einem späteren Orte zurückzukommen genöthigt seyn.

Markgraf Georg von Brandenburg trug ihm die Klage vor, dass bei ihm und in seiner Umgebung der Gottesdienst unvollständig verlaufe; es fehle an Communicanten, und so falle die Abendmahlsfeier nicht selten hinweg.⁹⁾ Irgend ein Vorgefühl, dass es dahin etwa kommen dürfte, hat Luther selbst übrigens schon früher gehabt. Aus dem eigenthümlich andringenden herzlichen Tone, in welchem er im grösseren Catechismus die Feier des Sakramentes besprochen hat (— an diesem Orte war kein Leser auf derartige Ergiessungen gefasst —) bricht die Sorge, die er gehegt, in beängstigender Weise hervor. Zu dem Rath, welchen er gegeben, zu den Mitteln, die er verwenden heisst, hat er wohl kaum ein richtiges Vertrauen gehabt. „Es ist eurer Prediger Schuld“, diese Antwort lässt er auf die Klage des Fürsten erfolgen, „dass sie das Volk nicht fleissig zum Sakrament vermahnen“. Und ähnlich lautet die Weisung, die er dem Clerus im Catechismus ertheilt: „Admonitione opus est, ne talem thesaurum negligamus; videmus enim non obscure, quam pigros et segnes ad id nos praebeamus“. ¹⁰⁾ Gegen eine segnitie allein

⁹⁾ Der Briefwechsel datirt vom Jahre 1531. Walch hat denselben Th. 19 S. 1484 mitgetheilt. Die Absicht des Fürsten, für Fälle dieser Art das Selbstcommuniciren des Clerus zu verordnen, sahe Luther als eine Anfechtung des Satans an. Durch diese Pforte schleiche sich der Romanismus wieder ein.

¹⁰⁾ Von jetzt ab wurde auf Luthers und Bugenhagens Betrieb bei jedem öffentlichen Gottesdienst eindringlich vor der Versäumniss des Sakraments gewarnt. Vgl. Daniel cod. lit. eccl. univ. Tom. II. p. 113. Aber auch sonst strotzt die reformatorische Literatur von Ermahnungen dieser Art. „In ecclesiis invitandi et assuefaciendi sunt auditores, ut crebrior usus sit sacramenti“: Melanchthon loc. XIII. Chemnitz sagt es der Reformation zum Ruhme nach, dass erst durch sie diese Mahnung an die Christenheit gerichtet worden sey. Vgl. Exam. conc. Trid. p. 340 (ed. Preuss): Inter ceteras, querelas de collapsa sinceritate doctrinae et disciplinae in ecclesia una haec non postrema est, quod Pontificii a crebriori

hätten solche Ermahnungen etwa ausgereicht. Hier frommten sie nicht. Es waren eben andere Faktoren, in welchen die Erscheinung begründet war, und das inständigste Drängen musste ihnen gegenüber fruchtlos seyn. Um desto schwerer fiel es dem Reformator auf's Herz, dass unter seinen Augen und auf Grund der durch ihn in Fluss gesetzten Bewegung sich die Sachlage so zu gestalten begann: der Haushalter Gottes empfand die Bürde der Verantwortung.

Luther hat allezeit in dem Sakrament das tiefste, zum heiligen Schauer gedeihende Geheimniss verehrt. Auch ihm war es ein *mysterium tremendum*, ein *μυστήριον φρικῶδες, φρικωδέστατον*, wie die Alten dasselbe zu bezeichnen geliebt.¹¹⁾ Und nicht leicht hat ihn etwas tiefer verletzt, als wenn Oekolampad diesen Nimbus vermöge der profanen Behauptung zerriss, erst der Aberglaube habe das Mahl mit dem Glanze eines Heiligenscheins umkleidet. Ebenso hat er nicht aufgehört, in der Stiftung des Sakraments eine That der herablassendsten Liebe, der huldvollsten Philanthropie zu sehen. „Gewaltig und mächtig“, so hat er die Einsetzungsworte wohl zumeist zu nennen gepflegt; aber sie dünken ihm nicht minder „*amabilia et perquam amica, humanitatis ac benevolentiae plenissima*“ zu seyn (vgl. Cat. maj. V, 64).

usu eucharistiae homines abduxerunt et deterruerunt. Num conantur restituere crebriorem communionis usum juxta mandatum Christi? Num volunt homines ad illum exhortandos? Ne unum quidem verbum animadvertitur, quod hoc vel leviter significet.

¹¹⁾ Unter den Vätern war es besonders Chrysostomus, in dessen Erklärungen Luther seine eigene Empfindung wiederfand. Es war ihm aus der Seele gesprochen, wenn der Patriarch geschrieben hat: „ὅταν ἴδῃς τὸν ἱερέα ἐφεστῶτα τῷ θύματι, πᾶσαν σαρκικὴν διάνοιαν τῆς ψυχῆς ἐκβάλλων τῷ νοῷ καθαρῷ περιβλέπεις τὰ ἐν οὐρανοῖς“ (de sac. 3, 3). Oder: „θυσία προσέρχῃ ἁγία· αἰδέσθῃτι τὴν ὑπόθεσιν τῆς προσφορᾶς· ἐσφαγμένος πρόκειται ὁ Χριστός“ (hom. 32).

Und das vor Allem hat ihn mit Zwingli entzweit, dass der Schweizer eine Gabe dieser Art so unzeit und rauh wie mit Esau's Hand zu berühren schien. So war er gesinnt, so hat er auch gelehrt. Und was hat er erlebt? Gerade in seinen Gemeinden griff eine steigende Lauheit dem heiligen Gut gegenüber Platz, das Verlangen nach dessen Genuss erkaltete, es lichteten sich die Reihen, welche die *τράπεζα κυρίου* umstanden, und ein Cultus erzwang sich Bestand, innerhalb dessen die Feier, anstatt als das Hauptstück zu erscheinen, nur so eben noch geduldet ward! Hat er es irgendwo gesehen? und worin hätte er geirrt? Hat er die Forderung an die Kommunikanten überspannt und den Entschluss zur Theilnahme erschwert? Leuchteten die Motive, die er zur Geltung brachte, nicht ein, oder waren sie an sich zu schwach? Es ist notorisch, dass er Fragen dieser Art bei sich erwogen hat (vgl. Cat. maj. ed. Hase p. 559). Aber wie er darüber auch gedacht hat: Eins stand ihm fest. Gerade nun sey es an der Zeit, die Hoheit und Würde des Sakraments durch die Correctheit der Lehre zu wahren und jedweder Läsion derselben, woher sie auch komme, ohne Rücksichten irgend welcher Art zu widerstehen. Das hat er denn gethan, und die Haltung seiner Polemik wird klar. Die wunde Stelle wurde dadurch freilich nicht heil, sie behielt ihren Bestand. Auf diesem Gebiete thut die correcte Lehre es nicht. Ohne Zweifel hat die Dogmatik dem Sakrament gegenüber ihr Recht; aber auf Seiten der Liturgik befindet sich das nähere, das höhere Recht. *Τοῦτο ποιεῖτε*: dieses leuchtende Wort ist des Bildes bleibende Ueberschrift. Sicher hat die Corinthische Gemeinde über das Mahl des Herrn die richtige Ansicht gehabt: zur Befriedigung des Apostels reichte sie nicht aus. „*Οὐκ εἰς τὸ κρεῖττον ἀλλ' εἰς τὸ ἥττον συνέρχεσθε*“: dahin hat er sich gleichwohl über ihre Abendmahlsgemeinschaft erklärt. Wir sind im Besitze eines Dokuments,

in welchem Melanchthon seines Herzens innerste Meinung erschlossen hat. Es datirt aus einer Zeit, wo keine Rücksicht ihn noch gebunden hat. In der Pfalz war ein heftiger Streit zwischen Tileman Hesshus und dessen Amtsgenossen Klebitz entbrannt. Kurfürst Friedrich wandte sich nach Wittenberg. Man kann in dem Gutachten, das ihm Melanchthon erstattet,¹²⁾ eine Indifferenz gegen die Frage sehen, die für Luther eine so hohe Bedeutung gehabt. Aber eine andere Deutung dürfte ebenso berechtigt seyn, und unsererseits stimmen wir ihr zu. Die Ueberzeugung hat Melanchthon zum Ausdruck gebracht, dass die Feier des Sakraments, ihre entsprechende Gestalt und ihr geistlicher Werth, als das Moment erscheine, welchem die Intensität der Sorge in erster Reihe zu widmen sey. „Nicht um des Brotes, sondern um der Menschen willen“: nicht der Formel der Lehre, sondern dem Feierschmuck der Gemeinde sey die Gnade Gottes gewiss. Seine Stimme verhallte umsonst; der dogmatische Streit wurde weiter geführt; und es griffen Zustände Raum, unter welchen der Segen des Sakraments so schwer, wie der Cultus und das kirchliche Leben gelitten hat.¹³⁾

¹²⁾ „Nicht um des Brotes, sondern um der Menschen willen sey der Herr im Sakramente gegenwärtig. Dass sich derselbe dem Menschen mittheile: so viel stehe fest. Ob er sich zuvor mit dem Brote verbinde, das wolle als offene Frage belassen seyn“. Zur Beruhigung Derjenigen, welche durch diesen Ausspruch das streng Lutherische Dogma gefährdet sehen, fügen wir die Mittheilung hinzu, dass Joh. Gerhard denselben wiederholt von seinem lebhaften Beifall begleitet angeführt hat.

¹³⁾ Auch in der nachfolgenden Zeit, bis in das laufende Jahrhundert herab, hat man das Sakrament vom einseitig dogmatischen Standort zu betrachten gepflegt. Rückert und Schulz, Kahnis und Ebrard, — über die bezeichnete Grenze geht ihrer Keiner hinaus. Selbst historisch gehaltene Schriften, wie die von Schmid, und die leider unvollendet gebliebene treffliche Arbeit von Dieckhoff, haben sich auf diese Seite der Sache ein-

2. Die Behauptungen des Romanismus.

In dem Dissensus zwischen den Evangelischen und den Römischen findet sich kein anderes Gebiet, auf welchem sich die Letzteren ihrer Ueberlegenheit mit solcher Lebhaftigkeit bewusst und wo sie vom Siegesgefühl in so buchstäblichem Sinne trunken sind. Die vornehme Höhe, von welcher sie auf uns herniedersehen, als thäte es kaum Noth, dass ihr Fuss den Kampfesplatz betrete, hat schon einem Chemnitz zum Unmuth gereicht. Im

geschränkt. Doch wird in der Gegenwart durch namhafte Theologen, durch Harnack, Schöberlein u. A., auch das liturgische Moment zur Geltung gebracht. Es mehren sich die Stimmen, die das Recht, welches das Sakrament an dem Cultus und dieser an jenem besitze, betonen. Die Klagen werden lauter, die Forderungen dringender. „Degeneravit ecclesia a bonis priorum saeculorum moribus et a majorum pia consuetudine“ vgl. Daniel a. a. O. S. 115. Ebenso Kliefoth „die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen Lutherischen Bekenntnisses“ S. 89 ff. Schulze „über Romanisirende Tendenzen“ S. 119. Das hervorragende Werk, welches neuerlich G. von Zezschwitz unter dem Titel „System der Praktischen Theologie“ veröffentlicht hat, tritt gegen Aeusserungen dieser Art nur dem Anschein nach in Widerspruch. Allerdings hat der Verf. in ihnen den Uebergriff eines irrigen Idealismus gerügt; auf das Bedürfniss, welches der wirkliche Zustand bedinge, müsse die kirchliche Weisheit berechnet seyn. Doch aber räumt er es wieder ein, dass lediglich die Abendmahlsfeier als der volle und höchste Ausdruck des christlichen Cultuslebens zu achten sey. Und diess Zugeständniss genügt uns um so mehr, als es von der Anerkennung begleitet erscheint, dass die ideale Forderung dem factischen Status nicht weichen darf. Nur gegen Eine Bemerkung legen wir Verwahrung ein. Wir können zwar die Thatsache nicht bestreiten, dass in den Tagen eines Chrysostomus und Augustin ganz ähnlich wie zur Zeit der Reformation die überwiegende Theilnahme der Predigt galt. Nicht um den Altar, sondern um die Kanzel haben die Gemeinden sich zu schaaren gepflegt. Aber von Niemanden wurde diess bitterer beklagt, von Niemanden ernster gerügt und energischer bekämpft, als von dem Chrysostomus

Streite mit Bellarmin spricht Gerhard die nämliche Klage aus. Und der Ton, welchen Bossuet in seinen, und Döllinger in unseren Zeiten angeschlagen, legt Zeugniß von einem noch wenig herabgestimmten Anspruch ab. Auf ihrer Harmonie mit dem kirchlichen Alterthum, die sie behaupten zu können vermeinen, dürfte dieser Anspruch vornemlich beruhen.¹⁴⁾ Wir leugnen es nicht,

selbst. Vgl. Neander Kirchengesch. Th. 5. S. 473. (Die hervorragendste Stelle, die findet sich in der dritten Homilie über den Epheserbrief, hat Höfling in der Schrift „die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Cultus der Christen“ mitgetheilt). Ohne Zweifel hat auch eine blosse Erbauungsversammlung ihr Recht, und es kann auf derselben ein Segen ruhen. Nur aber einen Cultus nenne man sie nicht! Bugenhagen hat sich eifrig bemüht — die Braunschweigische Gottesdienstordnung ist Zeugin davon —, die Lücke, welche das mangelnde Sakrament im evangelischen Cultus offen liess, so viel als möglich zu heilen. Es ist bekannt, was er in diesem Interesse verordnet hat. Aber er selbst hat es gefühlt, dass die Stiftung Gottes durch menschliche Mittel nicht ersetzbar sey. Uns hat eine lange und stille Beobachtung das Resultat zurückgelassen, dass Nichts andres dem kirchlichen Leben so empfindliche Schäden bereitet hat. Nie wären wir in Zustände gerathen, wie es die jetzigen sind, hätte man dem Sakrament des Altars seine Stellung im Gottesdienste gewahrt.

¹⁴⁾ Nur auf die Feier, nicht auf das Dogma, kann sich derselbe beziehen. Auf das letztere bezogen fiel er unzweifelhaft dahin. Eine kirchliche Lehre vom Sakrament hat in der älteren Zeit nicht existirt. Die Meinungen der Väter stimmten wenig mit einander überein. „La difference de sentimens dans les Pères“ dahin hat schon ein älterer Gelehrter sich erklärt „est manifeste; il ne faut qu'avoir un peu de sens, pour le connaître et un peu de sincérité pour l'avouer.“ Der Schutz des Cyprian und Cyrill, des Chrysostomus und Theodor ist dem Römischen Dogma gewiss. Aber mit nicht minderem Recht haben die reformirten Theologen nicht bloss die alexandrinischen Väter, sondern selbst den Augustin, als Zeugen für ihre Anschauung geltend gemacht. Luther greift freilich zu hoch, wenn er an Herzog Albrecht von Preussen schreibt, dass er doch selbst nichts andres bezeuge, „als was in der Kirche aller Welt so weit die Christenheit reicht mit aller Eintracht von Anfang her gehalten sey“

die Instanz ist von Gewicht, von hohem, nahezu entscheidenden Gewicht. Der Apostel hat der Gemeinde in Corinth für ihre Abendmahlsfeier viele briefliche Weisungen ertheilt. Er stellt es in Aussicht, dass er bei seiner Ankunft daselbst noch bestimmtere Anordnungen treffen will. Τὰ λοιπὰ ὡς ἂν ἔλθω διατάξομαι, 1. Cor. 11, 34. Ohne Zweifel hat er diesen Vorsatz wirklich ausgeführt und das umfassende Wort „εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν πάντα γενέσθω“ nach Seiten der Details bei ihnen zur Geltung gebracht. Und dort nicht allein, sondern im ganzen Bereich seines Wirkens wird er in gleicher Weise verfahren seyn. Während der Anwesenheit in Corinth, die er der Gemeinde angekündigt, hat er den Brief an die Römer verfasst. Wir werden Gelegenheit finden, die Mahlzeichen seiner Corinthischen διαταγαί in diesem Schreiben aufzuweisen. Sie treten aber auch sonst bemerkbar in verschiedenen Briefen hervor. „Οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι“, 1. Cor. 7, 17. Allorts sollte die kultische Gemeinde eine λατρεία λογικὴ καὶ εὐάρεστος vollziehen. Die Instruktionen, die er in diesem Interesse — es sey selbst oder durch seine Organe, durch den Timotheus vor Allen,¹⁵⁾

(vgl. Walch, Th. 20. S. 2096): doch haben in der That die ältesten Väter, Irenäus und Justin, der Lehre die er vertrat die Autorität ihrer leuchtenden Namen vererbt. Man hat es beklagt, dass die ältere Kirche — zu einer Zeit, da es von ihren Beschlüssen noch galt „ἔδοξε πνεύματι ἁγίῳ τε καὶ ἡμῖν — dem Dogma vom heiligen Mahl eine Definirung versagt, die sie der Lehre von der Trinität und von der Person des Herrn nach heissen Kämpfen errungen hat. Anderen hat es zum Befremden gereicht, dass die Meinungsverschiedenheit nicht zum Streit und der Streit nicht zur schliesslichen Entscheidung gedieh. Die Erklärung liegt zur Hand, und die Klage theilen wir nicht, wenn nur die Lehre, die sich ergiebt, verstanden und beherzigt wird.

¹⁵⁾ Vgl. 2. Timoth. 2, 2: Ἄκουσας παρ' ἐμοῦ, ταῦτα παράθου πιστοῖς ἀνθρώποις, οἵτινες ἱκανοὶ ἔσονται καὶ ἑτέροισι διδάξαι. Dass der Apostel

gegeben hat, gewannen begreiflicherweise in seinen Gemeinden Bestand, sie bildeten das Fundament, worauf sich die Feier der Folgezeit gegründet hat.¹⁶⁾ Noch in den „Constitutionen der Apostel“ setzen wir ohne Bedenken Elemente voraus, die der bezeichneten Quelle entstammen, die mehr oder minder auf der Autorität des Paulus beruhen.¹⁷⁾ Ja gestehen wir es zu, selbst in viel entlegenere Zeiten ragt diese Continuität noch in irgend einem Masse hinein. Es ist nur die Frage, wie weit sich dieselbe erstreckt und in welchem Umfange wir ihr Anerkennung schuldig sind. Die Tradition hat ihr unveräusserliches Recht; nur der Unverstand tastet ihr dasselbe an. Aber ihr Strom bleibt nicht rein und bald mischt sich ihm trübend die Satzung

hierbei vorzugsweise auch seine kultischen Weisungen im Auge gehabt, das werden Diejenigen einräumen, welche die Hirtenbriefe aus diesem Gesichtspunkt genauer prüfen. Beispielsweise hat es der Abschnitt 1. Timoth. 2 ausschliesslich mit dem Cultusgebete zu thun; darauf beschränkt tritt er in sein Licht.

¹⁶⁾ In einer gehaltvollen kleinen Schrift, welche Rothe Bonn 1851 unter dem Titel „de primordiis cultus sacri Christianorum“ veröffentlicht hat, legt der Verf. (S. 16) das nachstehende Geständnis ab: „Nunquam a me impetrare potui, ut nihili pendeam, quod universa ecclesia antiqua eam eucharistiae celebrandae rationem, quam post tempora Apostolorum per totum orbem christianum vigentem videmus, uno ore ab origine apostolica derivet. Sine auctoritatis apostolicae praesidio et adminiculo haec mensae dominicae forma tam cito per omnes ecclesias Christianorum propagari non potuit.“

¹⁷⁾ Derjenigen Beurtheilung, welche der katholische Theologe von Drey den Apost. Constitt. zu Theil werden lässt, stimmt ein protestantischer Forscher zwar kaum bei. Aber mehr wird man denn doch wohl einräumen müssen, als was Matthäus Pfaff in dem nahezu klassischen später zu berührenden Werke „Irenaei fragmenta anecdota“ S. 282 mit den Worten zugesteht, „continent antiquissimas et venerandas primitivae ecclesiae διατάξεις, eamque spirant majestatem, quae primis omnino saeculis convenit.“

bei. Der Critik ersteht der Beruf, das Geschäft der Sichtung zu vollziehen, das apostolische Element von der Zuthat zu befreien, die der Hand der Willkür zu Schulden kommt. Die Reformation hat diese Aufgabe erkannt; ihre Theologen haben die Arbeit bis in die Gegenwart herab mit kurzen Unterbrechungen fortgeführt. Die Resultate haben aber den Anspruch des Romanismus nicht bewährt. Wir schweigen von der biblischen Instanz, die der päpstlichen Messe ihr Urtheil sprach¹⁸⁾: empfindlicher fühlte sie sich berührt, als die historische Forschung in's Mittel trat. Diese Forschung entwand ihr den Halt und erschütterte ihr den Grund, dessen Solidität ihr bislang noch nicht bestritten war.¹⁹⁾ Ueberzeugend that sie es dar, dass die Harmonie mit

¹⁸⁾ „Corruitura sponte est missa, sine Dei verbo conficta et inventa, non tantum in vulgo rudi, sed etiam in animis omnium piorum Christianorum et sanorum“: art. Smalc. II. Luther war in seinem Rechte, wenn er dieser Hoffnung Worte lieh. Natürlich hat er dieselbe in einem eingeschränkten Sinne gehegt. Er kannte ja den Trotz, der die evidenteste Wahrheit darniedertritt, sobald es die arx Papismi zu wahren gilt. Campeggio hat ihn in Augsburg die Starrheit desselben ermessen gelehrt. Noch heute besteht er ungebrochen fort, ja er gefällt sich in seinem Uebermass. Ein neuerer katholischer Theologe, J. B. Dalgairns, ein englischer Convertit, hat in der Schrift „die heilige Communion, ihre Philosophie, Theologie und Praxis“ (aus dem Englischen übersetzt, Mainz 1862) einen schwindelmachenden Gipfel erreicht. Die Betrachtungen, die der Verf. S. 122 ff. angestellt, streifen hart an die Grenze — mindestens der Hallucinationen an.

¹⁹⁾ Schon ältere protestantische Theologen haben mit bedeutenden Erfolgen diese geschichtlichen Untersuchungen angestellt. Nächst dem Chemnitz namentlich Chyträus in der „historia confessionis Augustanae“, J. Gerhard in der „confessio catholica“, Calixt in der Schrift „de sacrificio Christi semel in cruce oblato et initerabili“, Buddeus in der „diss., Clementem Romanum et Irenaeum non favere missae Pontificiae“, und Pfaff a. a. O. in der Abhandlung „de oblatione eucharistiae in primitiva ecclesia usitata“

der älteren Feier auf Entstellung und Täuschung beruhe. Anstatt eines Einklangs greife in den wesentlichsten Stücken ein Zwiespalt Platz. Und was alsdann etwa bleibe, das sinke offenbar auf ein Minimum herab.

Auf ein bescheidenes Mass allerdings. Aber in eben diesem Masse behält der Anspruch doch Bestand. Dafür, dass sie die Communion zum Centrum des Cultus erhebe, hat die Römische Kirche die Autorität der älteren nicht umsonst implorirt. Selbst für die weitergreifende Behauptung, dass der Gottesdienst, wie sie ihn halte, dem frommen Bedürfniss entspreche, dass er dem harrenden Gemüth die schuldige Genüge gewähre, dürfte ihr der Schutz bewährter Erfahrungen zur Seite stehen. Wohl beschliesst ihre Messe epideiktisches Wesen in Fülle, und allen Gefahren, mit welchen diess Wesen bedroht, dem Uebergreif dunkler Gefühle, öffnet sie sorglos das Thor. Dem Ausspruch des Herrn, *μετὰ παρατηρήσεως ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ οὐκ ἔρχεται*, wird sie in keiner Weise gerecht, und die Warnung des Apostels, *ὁ νοῦς ἄκαρπός ἐστιν*, ignorirt sie durchweg. Aber Einen Vorzug gestehen ihr auch Solche zu, die über den Verdacht katholischer Sympathien erhaben sind. Dass sie objektiver verlaufe, losgelöst und unabhängig von der Individualität: so viel rühmt ihr Marheineke nach.²⁰⁾ Und mit Freimuth hat sich Schleiermacher zu der Wurzel bekannt, auf welcher sie wesent-

p. 161—349. In der neueren Literatur hat besonders die Schrift von Höfling, wir haben dieselbe schon angeführt, sich Anerkennung und Beifall verdient.

²⁰⁾ Vgl. „Entwurf der Praktischen Theologie“ § 259. Der Verf. stellt diesen Vorzug mit dem Nachtheil des Mechanismus und einer Flucht vor der geistigen Bewegung in Vergleich; und Beides hat er alsdann auf die Wagschalen seiner individuellen Fühlung gelegt. Von einem Standort dieser Art will die Frage freilich nicht entschieden seyn.

lich und unzweifelhaft ruht. „Es ist offenbar“, so hebt dieser Theologe an (vgl. „der christliche Glaube“ Th. 2, § 139), „dass die ganze Christenheit in ihrer öffentlichen Lehre und Uebung das Abendmahl von jeher als den höchsten Gipfel des Cultus betrachtet hat“. Seiner Kritik unterwirft er die Thatsache nicht, selbst ihre Rechtfertigung tritt er nicht an: Von vorn ab setzt er ihr Recht als sicher begründet voraus, und lediglich auf die Erklärung derselben nimmt er im weiteren Verlaufe Bedacht.²¹⁾ Ja er trägt kein Bedenken, es einen krankhaften Zustand zu nennen, wenn Einzelne oder ganze Gemeinden irgend einen andren Bestandtheil des Cultus zu dem Range erhöhen, auf welchen das Sakrament den ausschliesslichen Anspruch hat. Gleichwohl hat man seinem taktvollen Urtheil nicht von allen Seiten zugestimmt. Theils irrig verwendete Begriffe, theils Missdeutungen geschichtlicher Art haben zum Widerspruch dagegen zu reizen vermocht. Man fand es in Harmonie mit dem evangelischen Princip, wenn das Wort gegenüber dem Sakrament im Cultus eine vorgeordnete Stellung empfängt; und die Aufgabe war nicht schwer, eine bedeutende Zahl von Aeusserungen Luthers zu sammeln, deren Refrain überall der gleiche ist, dass dem Wort unter den Gnadenmitteln allen die erste Stelle zu lassen sey. Diese Würde des Worts schien gekränkt, dieser Nerv der Verheissung zerschnitten, sobald dem homiletischen Moment die Herrschaft im Gottesdienst bestritten ward. Aber die Sache tritt in ein anderes Licht, wenn man es einmal erwägt, dass Gottes Wort und Predigt einander bei weitem nicht

²¹⁾ Die Erklärung, welche er (a. a. O. S. 427) versucht, dürfte allerdings nicht völlig genügen, wiewohl Niemand dieselbe als eine verfehlte bezeichnen wird. Aber nicht um die Erklärung, sondern um das Urtheil, das ihr zum Grunde liegt, ist es uns in dem gegenwärtigen Zusammenhange zu thun.

decken, und wenn man sodann anstatt eines unbestimmten abstrakten Sakramentsbegriffes die konkrete Stiftung in's Auge fasst, wie sie der Herr für die Seinen verordnet hat. Allerdings ist es gewiss, in den Tagen der Reformation hat der Cultus den evangelischen Gemeinden zur vollsten Befriedigung gereicht; und so viel ist offenbar, in nichts andrem war diese Genüge begründet, als in der Verkündigung, welche aus Luthers gesalbtem Munde kam. Denn er predigte gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten. Diese Speise hat die frommen Gemüther erquickt und ihrem tiefsten Verlangen eine überflüssige Nahrung gewährt. Für ein weiteres Begehrt liess sie kaum einmal Raum, geschweige dass der Stachel desselben empfindlich ward. Aber wie bald war die Blüthe verwelkt; und als nun der Fluss und der Rückfluss im Geben und Nehmen in's Stocken gerieth, als der Predigt ihr Salz und ihre Lieblichkeit und den Gemeinden der Geschmack an derselben abhanden kam: da hat der Cultus überhaupt einen schmerzlichen Rückschlag zu leiden gehabt. Er verlor seinen Reiz; seine anziehende Kraft siechte dahin; die Sorge um seinen Bestand griff in ihrer ganzen Bangigkeit Platz, und mit ihr verband sich die Frage, wie die Heilung des Schadens etwa möglich sey.

Wenn wir das heilende Mittel in der Achtung und Wahrung der Rechte sehen, welche dem Sakrament in der kultischen Feier gehören: so tritt allerdings schon an der Schwelle mit ihrem ganzen Gewicht die Frage ein, in welchem Umfang diese Rechte zu bemessen, in welcher Weise sie zur Geltung zu bringen sind. Die Römische Bahn ist uns von vornab verschränkt. Als Markgraf Georg, im Uebrigen ganz evangelisch gesinnt, in das Geleise derselben einzulenken schien, da war Luther auf dem Plan; und mit allem Nachdruck seines Ansehens hat er dem Fürsten die Gefahr dieses Irrweges vor Augen gestellt. Seine Warnung bleibt unverrücklich und mit unantastbarem Rechte be-

stehen; jeder Romanismus scheidet für uns aus. Aber auch diejenigen Weisungen sind von geringem Belang, welche die Autorität der altkirchlichen Feier für die vorliegende Frage zu ertheilen verspricht. Ist diese Feier auch immer aus apostolischen Instruktionen erwachsen, so datiren die genaueren Nachrichten doch so spät, dass ein fester Verlass nur in vereinzelten Punkten begründet erscheint. Wir werden eines sichereren Leitsterns bedürftig seyn. Und es bietet sich ein solcher dar; aus dem Himmel glänzt er dem Auge entgegen, der schützend die evangelische Kirche bedeckt. Oder liesse uns die Schrift in dieser Hinsicht im Stich? Gäbe sie in der That, wie man vielfach behauptet, das kultische Handeln frei? Hätte sie es dem „Geist“ überlassen, da ordnend und waltend vorzugehen? Hat sie hier niemals gelehrt und nirgends gerügt, gleich als ginge diess Gebiet sie nicht an? Die Thatsachen zeugen von dem Gegentheil. Da werden Normen fixirt, die zunächst allerdings nur das Grosse und Ganze betreffen; aber ihr strahlendes Licht erreicht auch die entlegensten Details. Wiederum werden unscheinbare Details beleuchtet, aber das in einer Art, dass ein Rückschluss auf das Allgemeine dadurch ermöglicht wird. Nie wenden wir uns dorthin umsonst, wenn es in kultischer Hinsicht die Frage gilt, πῶς δεῖ ἀναστρέφεσθαι ἐν οἴκῳ θεοῦ, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία; überall wird uns die ausreichendste Antwort zu Theil. Oder würde sie in Einem Falle versagt? und gerade in dem, auf welchen die beschrittene Instanz sonst selbst den Schwerpunkt fallen lässt, dessen entscheidende Bedeutung sie mit Worten voller Nachdruck und Ernst hervorgekehrt hat?²²⁾ Die Wahrscheinlichkeitsrechnung macht auf ein anderes Facit gefasst. Sehen wir zu, wie es sich thatsächlich verhält.

²²⁾ Der Massstab dieser Schätzung lässt sich an einem denkwürdigen Umstand erkennen. In zweien Fällen, und nur in diesen, hat der Apostel

3. Die Weisungen der Schrift.

Das biblische Material, in dessen Besitze wir uns dem Abendmahl gegenüber befinden, ist seinem Umfange nach allerdings sehr enge begrenzt; ²³⁾ es steht insofern hinter dem weitab grösseren Massstab zurück, in welchem die Schrift das Taufsakrament beleuchtet hat. Aber es ist ein ergiebiger Gehalt, welcher in dem beschränkten Bereiche beschlossen liegt; dem Bedürfniss wird er gerecht. Auf der Geschichte der Institution ruht unser Auge zunächst. Drei Evangelisten haben sie uns referirt, und auf Grund der gewissesten Tradition (ἀπὸ τοῦ κυρίου παρέλαβον, 1. Cor. 11, 23) tritt Paulus als bestätigender Zeuge hinzu. Als „bestätigender Zeuge“, so drücken wir uns aus. Es geschieht diess im Einverständniss mit Luther, welcher schreibt: *sic scribunt sancti Evangelistae, Matthaeus, Marcus, Lucas et sanctus Paulus.* Und ein Zeuge war Paulus davon, mag man die Annahme einer unmittelbar empfangenen Offenbarung auch mit gutem Recht verschmähen. Es verhält sich damit wie 1. Cor. 15, 3, wo die Aussage ὁ καὶ παρέλαβον

seine Verkündigung eine überkommene genannt und deren Autorität durch diese Berufung zu verstärken gesucht. Der Eine dieser Fälle betrifft den Opfertod und die Auferstehung des Herrn (1. Cor. 15, 3: παρέδωκα ὑμῖν ὁ καὶ παρέλαβον), dagegen der andre die Feier der Eucharistie (1. Cor. 11, 23: ἐγὼ παρέλαβον ὁ καὶ παρέδωκα ὑμῖν). Der Schluss aus der Thatsache vollzieht sich wohl von selbst.

²³⁾ Auffallend ist besonders der Mangel vorübergehender Beziehungen auf das Sakrament. Sehen wir von der zweifelhaften Stelle im Briefe an die Hebräer (— Hofmann hat derselben jede Beziehung auf das Abendmahl im Widerspruch zwar gegen die hergebrachte Exegese und doch wie wir glauben mit Recht bestritten —) und von der noch unsichereren in der Apokalypse ab, so gebricht es an Seitenblicken dieser Art im Neuen Testament durchaus.

ganz ebenso die Ergänzung ἀπὸ τοῦ κυρίου verträgt. Die höchste Autorität also tritt als Bürgin für die referirten Thatsachen ein. Weder durch die Varianten im Text, mögen sie gleich in befremdender Anzahl erscheinen (— genau und sorgfältig hat besonders Bleek sie zusammengestellt und besprochen, Synops. II. S. 409 ff.), noch durch die leichten Abweichungen in den Berichten wird die Sicherheit des Besitzes in Frage gestellt; der solide Boden verträgt einen festen Tritt; und Alles, was mit erwiesenem Recht in dieser Geschichte begründet ist, hat um eben dieses Grundes willen sein Zeugniß in sich selbst. Schon recht, es bleiben noch Fragen zurück, deren Lösung uns von dort her nicht winkt. Aber eine zweite Quelle thut sich uns auf, die der ersten ergänzend zur Seite tritt. Es ist der Gesichtspunkt der Feier, aus welchem der Apostel in dem ersten an die Corinther gerichteten Schreiben das Abendmahl betrachtet hat. Das zehnte und elfte Capitel des Briefes machen sich mit diesem Gegenstande zu thun. Der Ton der Rüge beherrscht den Abschnitt durchweg. Der Unmuth des Verfassers bricht aus jeder Zeile hervor. Sonst ist er des Lobes über die dortigen Christen so voll; treu und gewissenhaft hätten sie Alles bewahrt, was er persönlich in ihrem Kreise geordnet, — „ἐπαινῶ ὑμᾶς, ὅτι πάντα μου μέμνησθε καὶ καθὼς παρέδωκα ὑμῖν τὰς παραδόσεις κατέχετε“. Nur auf Einem Gebiet vermisst er zu dieser Anerkennung den Grund: ihre Abendmahlsfeier entsprach seinem kundgethanen Willen nicht; — „ἐν τούτῳ ὑμᾶς οὐκ ἐπαινῶ.“ (Bengel: „Μερίωσις. Valde reprehendendi estis“.) Die Missbräuche, von welchen er Nachricht empfing, eine Nachricht, der er Glauben zu schenken veranlasst war, — „μέρος τι πιστεύω“, bestanden schwerlich in der Corinthergemeinde allein; hier traten sie nur greller und unverhüllter in's Licht. Mehr oder minder fanden sie sich allerorts, und sie haben sich wesentlich, nur in modificirter Gestalt, zu allen Zeiten behauptet.

Es kommt darauf an, den Nerv der Rüge zu treffen; von hier aus wird die Normalität der heiligen Feier erkennbar seyn.

Ἀναξίως ἐσθίειν καὶ πίνειν: mit diesem Ausdruck hat der Apostel jenen Nerv der Rüge berührt. Wir haben alle Ursach, auf dessen ernsten Lauten zu beruhen. Sein Werth, sein unschätzbarer Werth wird von allen Seiten anerkannt. Im Sinne der Warnung hat er mächtig und segensreich eingewirkt, eine lange, lange Zeit hindurch. „Excitat securos, imo quasi fulmine quodam comminationis ferit, ne iram Dei sibi cumulent; excutit torporem negligentiae, qui etiam piis quandoque obrepit“ (J. Gerhard). Aber für das Interesse, das wir in diesem Zusammenhange verfolgen, ist er, wie es scheint, wenigstens unmittelbar nicht gerade relevant. Denn „was gehört zum würdigen Genuss, wodurch wird er bedingt?“ — diese Frage, so lange sie offen bleibt, tritt seinem fördernden Licht in den Weg. Wohl hat man die Lösung derselben unternommen; wohl hat man den Begriff der Indigni zu definiren versucht. Und unzutreffend ist die Antwort auch nicht, welche die kirchliche Dogmatik, unter Andern durch Gerhard's Mund,²⁴⁾ gegeben hat. Nur ist sie viel zu allgemein; sie hat die Rechnung versäumt, die sie dem Nexus der Darstellung Pauli schuldig ist.²⁵⁾ Gehen wir von der That-

²⁴⁾ Vgl. Loc. XXI § 232: „Indigni sunt, qui non agnoscunt sua peccata nec serio de illis dolent, qui non credunt promissionem de remissione peccatorum, qui non habent propositum vitam emendandi, qui non reconciliantur proximo; ut verbo dicam, qui accedunt sine poenitentia ac fide.“ Die Form. Conc. hat bekanntlich gelehrt: unum tantum est genus indignorum convivarum, ii soli sunt, qui non credunt.

²⁵⁾ Die neueren Theologen haben diesem Connex seine Rechte zu vindiciren gesucht. Wir glauben ohne sonderliches Glück. Kahnis hat in dem ἀναξίως den Egoismus des Partheiwesens, des sinnlichen Genusses, der unbrüderlichen Selbstsorge gesehen (a. a. O. S. 160). Solch' ein rein ethischer Bezug ist dem biblischen ἀξίως fremd. Stellen wie Matth. 22, 8 weisen weit über diese Sphäre hinaus.

sache aus, dass der Apostel die Stiftungsgeschichte an die Spitze stellt.²⁶⁾ Welches Motiv hat ihn zu diesem ihm sonst nicht gewohnten Verfahren bestimmt? Um die strenge und wirkliche Lösung der aufgeworfenen Frage ist es uns jetzt noch nicht zu thun. Wir behalten sie einem späteren Zusammenhange vor. Eine allgemeine Antwort dürfte vorläufig ausreichend seyn. Ἀπὸ τοῦ κυρίου παρέλαβον, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς — so hebt Paulus an.²⁷⁾ Er betont die Autorität; die des Stifters als des Herrn, — als seines Herrn, als ihres Herrn; zugleich aber auch die der Stiftung selbst. Ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδοτο habe sie Jesus gegründet, Angesichts seines Todes habe sie der Sterbende verbriefte.²⁸⁾ Diess Vermächtniss habe er den Seinen hinterlassen und ihren Händen zur Verwaltung anvertraut. „Ὅμως ἀνθρώπου κεκυρωμένην διαθήκην οὐδεὶς ἀθετεῖ ἢ ἐπιδιατάσσεται“ (Galat. 3, 15), geschweige denn ein Vermächtniss des Herrn. Wie schreibt nun Paulus nach Corinth? „Συνερχομένων ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτό, οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν.“ Diess Attribut erkennt er ihrer Feier ab, weil sie der Stiftung

²⁶⁾ Es ist diess der einzige Fall in dem ganzen Umfange der apostolischen Briefe, dass eine Scene aus dem Leben des Herrn so ausführlich und detaillirt berichtet und zum Ausgangspunkt einer gewichtigen Weisung genommen wird.

²⁷⁾ Es findet sich kein anderer Abschnitt in der Schrift, wo die Bezeichnung κύριος für Christum so constant und consequent, ja so durchaus ausschliesslich verwendet würde, als dieser. Vgl. V. 23. 26. 27. 29.

²⁸⁾ Wir mögen sie nicht angreifen, die Uebersetzung des παρεδίδοτο, die namentlich seit Luther Geltung gewonnen hat. Es liegt ja zu Tage, wie enge der evangelische Bericht die Geschichte des letzten Mahles in die des Verraths durch den Judas geflochten hat. Wir räumen dennoch einer allgemeineren Fassung den Vorzug ein. Weiter greift die Absicht des Apostels nicht, als dass er den Stifter des Sakraments als einen dem Tode Geweihten bezeichnen will.

des Herrn, weil sie der διαθήκη κυρίου nicht entspricht. Und diess ist der allgemeine Grund, wesswegen ihr ἐσθίειν καὶ πίνειν vor dem Auge Gottes ein ἀνάξιον sey. Aber der Apostel verfolgt die Rüge auch in's Einzelne. Der Herr hält das Mahl, Er richtet es aus. Δεῦτε, ἔτοιμα πάντα. Man soll nehmen, was er reicht, essen, was er giebt. Λάβετε, φάγετε.²⁹⁾ An dem λαβεῖν und φαγεῖν überhaupt hat es freilich in Corinth nicht gefehlt: nur das haben sie dort nicht genommen und das nicht dankbar genossen, was die Gnade Jesu Christi ihnen dargereicht. Statt dessen haben sie das κρίμα zu ihrer Speise gemacht,³⁰⁾ eben dadurch aber sind sie dem Urtheil verfallen: οἱ κεκλημένοι ἄξιοι οὐκ εἰσιν. Mit seiner Gabe verbindet der Herr ein Gebot. Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, oder wie Paulus die Worte erklärt, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε³¹⁾ ἄχρις οὗ ἔλθῃ.

²⁹⁾ In so fern ist es gleichgültig, ob diese Worte in der Corintherstelle echt oder ob sie aufzugeben sind. Sie ergänzen sich von selbst, sind übrigens durch den Bericht des Matthäus ausreichend verbürgt. Später darüber mehr.

³⁰⁾ Κρίμα ἐσθίει καὶ πίνει, so schreibt der Apostel 1. Cor. 11, 29, nicht schreibt er εἰς κρίμα. Das Gericht isset das Subjekt, nicht isset es Etwas zu seinem Gericht. Paulus lehrt nicht, wozu der unwürdige Genuss gedeihe, sondern er zeigt, was den Genuss zu einem unwürdigen macht. Die irrige Interpretation der Stelle ist zumeist durch den unechten Zusatz ἀναξίως bedingt. Neuere Exegeten haben denselben aus kritischen Gründen gestrichen; und in der That schützen die besseren Autoritäten ihn nicht. Aber auch aus inneren Gründen fällt er unrettbar dahin. Er verdeckt und verkehrt was der Apostel in Gedanken hat.

³¹⁾ Die imperativische Fassung des καταγγέλλετε ist von der neueren Exegese bestritten worden, mit besonderer Energie von Hofmann (vgl. Comm. S. 263). Sie dürfte gleichwohl die richtige seyn. Die Ausführung des Apostels ruht durchaus auf dem vorausgehenden Stiftungsbericht. Dieser ist für jene das Fundament. Geht das τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν im Tone des Befehls, so wird der Passus, welcher den ertheilten Befehl deklarirt, doch wohl in gleichem Sinne zu fassen seyn. Für die

Man kann es pflegen, das Gedächtniss des Todes und der Wiederkunft des Herrn, bei dem Genuss des heiligen Mahls; man kann es pflegen oder andrenfalls kann man dasselbe verleugnen. Das Letztere haben die Corinther gethan; und ἀναξίως haben sie desshalb gegessen von dem Brot und getrunken aus dem Kelch. Auf diess Dreifache kommt es also an. Mit der Stiftung muss die Feier harmonisch seyn; die Feiernden müssen nehmen, was ihnen dargereicht, sie müssen leisten, was von ihnen gefordert wird. Diess Alles im Verein bedingt den Massstab, nach welchem das ἄξιον oder das ἀνάξιον sich bemisst.

An die Einzelnen hat sich der Apostel mit seinen Desideraten gewendet; mit den Einzelnen hat es das „ὅς ἂν ἐσθίῃ“ und das „ἄνθρωπος ἑαυτὸν δοκιμαζέτω“ zu thun. Aber alle Anstrengungen der Einzelnen, und steigerten sie sich bis zur höchsten Intensität: den Zustand hätten sie nicht hergestellt, welcher im Wunsch und in der Absicht des Paulus lag. Zu einem Zweck dieser Art hat es weitergreifender Mittel, hat es organischer Veranstaltungen bedurft. Die Erreichung des Ziels war durch Ordnungen bedingt, deren schützende Schranken das Sakrament vor dem Eingriff verbotener Gelüste sicherten. Nicht mittelst des brieflichen Verkehrs, sondern in der „παρουσία τοῦ σώματος“ gedenkt der Apostel in dieser Richtung vorzugehen.

Ὡς ἂν ἔλθω διατάξομαι. Indess schon zwischen seinen Zeilen lässt es sich lesen, was er persönlich zu ordnen entschlossen war. Der enge Bezug, in welchem sich die Abendmahlsfeier der Gemeinde zu ihren Agapen befand, hat ihn mehr und mehr bedenklich gemacht. Hier sahe er den Grund, dass ihre συνέλευσις

Statuirung des Imperativs entscheidet sich auch Rothe, wenn gleich der Grund, den dieser Gelehrte zur Geltung bringt, als durchschlagend nicht erscheinen wird (Dogm. Th. 2 S. 338).

ihnen εἰς τὸ ἥπτον gedieh. Ein Band zu lösen, welches zum Unsegen bestand, ein anderes zu knüpfen, welches Segen verhiess, das war der Gedanke, welchen er fest und bestimmt im Herzen trug. Die Agape der οἰκία, das Sakrament der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (vgl. I. Cor. 11, 22; besonders auch V. 34), der ἐκκλησία, wie sie im Feierschmucke des Cultus erscheint!³²⁾ Allerdings ist es die Würde des Sakraments, die Paulus in erster Reihe im Auge hat; er wahrt sie, indem er die Feier einem beengenden verderblichen Nexus enthebt. Aber noch ein zweites Interesse hatte sich dieser Tendenz mit steigernder Motivirung beigesellt. Nach Seiten des Cultus ragte Corinth unter allen Gemeinden mit unvergleichlichem Glanze hervor. „Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ ἐπὶ τῇ χάριτι τῇ δοθείσῃ ὑμῖν ἐν χριστῷ, ὅτι ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ἐν αὐτῷ, ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει ὥστε ὑμᾶς μὴ ὑστερεῖσθαι ἐν μηδενὶ χαρίσματι.“ Hier in der That war ein γεώργιον Gottes voll duftender Blüthen zu schauen. Aber das Licht warf seine Schatten, und diese Schattenseiten hat der Apostel im zwölften Capitel hervorgekehrt. „Ἐν σῶμα, πολλὰ μέλη, πάντα πρὸς οἰκοδομήν“: in Corinth passte diese Umschrift schlecht! Mitten in ihrem Cultus brachen Spaltungen hervor. Sie waren von anderer, aber von nicht minder verderblicher Art, als wenn die Einen sich Paulisch, die Andren Kephisch oder Apollisch genannt. „Συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ ἀκούω σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχειν.“ Es waren zumeist die mancherlei Gaben, die diese αἱρέσεις begründeten. Der entfaltete Glanz bedeckte einen klaffenden Spalt. Gewiss sind es schlagende Argumente, die Paulus im Kampfe dagegen verwendete; und sicher hat es die Gemüther bewegt,

³²⁾ Diess hat wohl auch Hofmann gemeint, wenn derselbe die „formlose“ Begehung des heiligen Mahles Corinthischer Seits als den Gegenstand der apostolischen Rüge bezeichnet hat Vgl. Schr. Bew. III. S. 238.

wenn er wie mit Engelzungen den „köstlicheren Weg“ gewiesen hat. Aber wirksamer griff es ein, besser hat es sich bewährt, wenn eine feste Institution der ἀναστάσις die Pforte verschloss. Der Schade war geheilt, sobald die Feier des Sakraments zum Hauptstück des Cultus erhoben war.³³⁾ Und fest halten wir uns davon überzeugt, dass der Apostel nicht eher geruht, als bis er diese Ordnung in seinen Gemeinden befestigt sah. Zu bleibender Dauer berufen, fordert sie da überall ihre Geltung zurück, wo ihr gutes Recht ihr verkümmert wird. Ungestraft enthält man ihr diess Recht auf die Länge der Zeit nicht vor. Von Geschlecht zu Geschlecht wird der Rückschlag empfindlicher seyn. Erst dann, wenn dem Sakrament die Stellung im Cultus erstattet ist, wie sie die Stiftung des Herrn und die Weisung des Apostels vorgesehen, erst dann wird die christliche Gemeinde nach Seiten ihrer λατρεία wieder der Stadt auf dem Berge vergleichbar seyn, — der Erde ein Salz, der Welt ein Licht!

³³⁾ Allerdings hat Paulus darüber geklagt, dass das faktiöse Wesen zu Corinth in die Abendmahlsfeier selbst hineingeragt. Allein es ist diess nur dadurch geschehen, dass ihre Feier mit ihren Agapen zusammenhing. Das reine Sakrament schliesst seiner Natur nach jedwede Spaltung aus. Da wird der Ausspruch des Apostels wahr: εἰς ἄρτος, ἐν σῶμα ἰοῖ πολλοὶ ἐσμεν, οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν.

³⁴⁾ Diess hat wohl auch Hofmann gemeint, wenn derselbe die Begründung des heiligen Mahles Corinthischer Gemeinden gegenstand der apostolischen Rüge bezeichnet hat. Vgl. sein Rom. III. 8. 208.

ERSTER ABSCHNITT.

Die Stiftung des Herrn.

1. Das Sakrament.

Weder nach Seiten der Lehre, noch weniger aber in Hinsicht auf die Uebung hat man wohl daran gethan, wenn man vor Allem einen gesicherten Sakramentsbegriff zu erwerben gesucht und von diesem Standort aus die Betrachtung des Abendmahls angetreten hat. Der Standort ist nicht fest und dem Ausgangspunkt gebricht es an der genügenden Verlässlichkeit. Wir pflichten zwar dem Urtheil nicht bei, wie die neuere Theologie es zu fällen liebt, als hätte ein blosses Ungefähr die Sakramentsbezeichnung in Gebrauch und in Aufnahme gebracht.³⁴⁾ Noch weniger theilen wir den Wunsch, den Zwingli gehegt und ausgesprochen hat, „*vocem istam magnopere cupiam Germanis nunquam fuisse receptam*“. Ein kirchlicher Name — „*vox vere*

³⁴⁾ Vgl. Rothe, Dogm. Th. 2. S. 303. Eben dahin hat sich auch Schleiermacher erklärt und daraufhin gesagt, dass die Bezeichnung, wenn anders sie Bestand behalten solle, ohne alle Rücksicht auf ihren ursprünglichen Sinn der reinen Willkür anheimzugeben sey. Dem Wunsch, welchen Zwingli geäußert, stimmt er auch seinerseits bei, ja er hat ihn noch unbedingter als der Schweizerische Theologe zur Geltung gebracht (Dogm. II. § 143).

ecclesiastica“, so haben ihn Aeltere genannt — will mit pietätvollerer Rücksicht behandelt seyn. Allein so viel liegt ja zu Tage, der Schrift ist der Ausdruck fremd,³⁵⁾ und einen begrifflichen Gehalt, der dem Wesen desselben entspräche, bietet sie an keiner Stelle dar. Man hat es versucht, auf dem Wege der Abstraktion zu einer Definirung dieser Art zu gelangen. Mit anscheinendem Erfolg ist diess besonders durch Augustinus geschehen.³⁶⁾ Der Kirchenvater geht davon aus, zwei heilige Handlungen, die Taufe und das Abendmahl, besässen auf den Begriff

³⁵⁾ Eine appellatio „ἀντίγραφος“, wie diess durch Carlstadt geschieht, darf man die Bezeichnung nicht nennen. Als eine „ἄγραφος“ aber hat Chemnitz sie ausdrücklich anerkannt. „Non ex Scriptura, sed ex ecclesiastica loquendi consuetudine sumta est; scriptura enim nusquam vel baptismum vel eucharistiam vocat mysteria vel sacramenta; hactenus ergo est appellatio ἄγραφος.“ Im Anschluss an eine Aeusserung, die Melancthon in der Apologie hat fallen lassen, erklärt er daher: nos de vocabulo non rixamur. Und alle etymologischen Untersuchungen, wie die Scholastik sie gepflogen, ob der Ausdruck passivisch (*res sacra, id quod sacratum est*) oder vielmehr activisch (*quod sacrat, sacramentum* im Sinne von *medicamentum*) zu fassen sey, lehnt er thatsächlich durch beharrliches Schweigen ab. Diess hindert ihn aber nicht, die Fragen nach der Genesis seines kirchlichen Gebrauchs und nach der Verwendung desselben von Seiten der Väter mit derjenigen Gründlichkeit zu erwägen, die den Glanz seines Namens begründet hat (vgl. a. a. O. S. 228 ff.). Spätere Forschungen haben ihn unseres Erachtens auf diesem Gebiet nicht überholt. Aber er wiederholt es: de vocabulo non rixamur; sed hoc agimus, ne doctrina rerum, quae in scriptura tradita est, per vocabulum ἄγραφον turbetur et adulteretur. Und so stellt er die berühmten acht Requisite auf, die bekanntlich Gerhard ausführlicher beleuchtet und im Kampf gegen Bellarmin gerechtfertigt hat (vgl. loc. XVIII § 11 ff.).

³⁶⁾ Aber auch die lutherische Dogmatik hat diesen Weg für den allein möglichen erklärt. Vgl. Gerhard loc. XVIII § 11: Generalis doctrina de sacramentis ex iis, quae in specie de singulis in scriptura habentur, deducenda est.

ein spezifisches Recht.³⁷⁾ Bei beiden nun nahm er ein sinnliches Substrat, ein *elementum*, eine *res terrena* wahr, bei beiden aber auch ein hinzutretendes Gotteswort, ein *mandatum*, eine *promissio*, und eben in diesem die *coelestis res*.³⁸⁾ Diesem Umstand entlieh er sodann die Consequenz, welcher er in einer zwiefachen Bestimmung ihren Ausdruck gab. „*Sacramentum est, per quod sub tegumento rerum visibilium divina virtus secretius salutem operatur.*“ Und wiederum: „*Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum.*“³⁹⁾ An Beifall hat es beiden Bestimmungen nicht gefehlt. Der einen wurde er in der mittleren Zeit,⁴⁰⁾ der andren von Seiten der Reformatoren zu Theil.⁴¹⁾

³⁷⁾ Ganz fest stand ihm diese Voraussetzung indessen nicht. Die Stelle in der *doctr. christ.* (III, 9), auf welche sich Gerhard dafür beruft, ist irrelevant. Die Thatsache ist unleugbar, dass Augustin, im Widerspruch mit den früheren Vätern bis auf den Ambrosius herab, mehr als bloss zwei Sakramente statuirt. Auch die Reformatoren sprechen sich schwankend aus. Wenigstens Melanchthon hat in der Apologie ganz ausdrücklich die *absolutio* als ein drittes Sakrament zur Geltung gebracht (vgl. p. 200: *vere sunt sacramenta Baptismus, Coena Domini, Absolutio, quae est sacramentum poenitentiae. Nam hi ritus habent mandatum Dei et promissionem gratiae*).

³⁸⁾ Δύο πράγματα, ein ἐπίγειον und ein οὐράνιον, hatte bereits Irenaeus, allerdings nur in Bezug auf das Abendmahl, unterscheiden gelehrt, und in deren Vereinigung (συνεστηκυῖα) das Mysterium gesetzt. *Adv. haer.* IV, 18.

³⁹⁾ Beide widerstreiten einander nicht. Die Differenz ist nur die, dass hier der Gesichtspunkt des Werdens, dort der des Wesens und Effekts die Betrachtung bestimmt und geleitet hat.

⁴⁰⁾ Auf der zuerst genannten beruhen augenscheinlich die Definitionen der Scholastik, die des Hugo a Sto Victore, und die berühmt gewordene des Petrus Lombardus: „*sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat.*“

⁴¹⁾ Vgl. Luther *cat. maj.* p. 553: „*Nos Augustini verbis subscribimus, ita dicentis: accedat verbum ad elementum et fit sacramentum. Hoc Augustini verbum tam proprie et expresse dictum est, ut vix aliud*

Der Beifall begreift sich, ohne dass er darum gerechtfertigt erscheint. Der Werth dieser Definitionen, namentlich ihr praktischer Werth, ist von geringem Belang. Ganz gewiss haben sie gemeinsame Merkmale, die beiden Handlungen, die man Sakramente nennt; und zum Zwecke eines generischen Begriffs reichen diese Merkmale auch wohl aus. Nur kann ein Begriff, auf solchem Wege erworben, nicht wieder der Schlüssel seyn, welcher die Einsicht in die einzelnen Handlungen möglich macht; zu einem Dienst dieser Art darf man denselben nicht pressen. Im Sinne der Schrift würde diess sicher nicht geschehen. Die Schrift redet von der Taufe, sie redet von dem Abendmahl. Aber nirgends spricht sie von beiden zugleich; nie finden sich die beiden unter einen und denselben Gesichtspunkt gestellt, gleich als schwebte über ihnen ein Begriff, der sich in analoger Weise nicht minder hier wie dort verwirklichte. Man hat Spuren davon zu entdecken geglaubt. „Unsere Väter waren alle unter der Wolke; sie Alle wurden auf Mosen getauft, sie Alle genossen die geistliche Speise und den geistlichen Trank“, 1. Cor. 10, 1 ff.⁴²⁾ Aber unsicher wie sie sind, bedingen sie kein Fundament, welches einen Begriff von so schwerem Gewicht zu tragen vermag.⁴³⁾

dixerit praeclarius. Virtute verbi elementum fit sacramentum, citra ejus accessionem non nisi elementum manet.“

⁴²⁾ Unter den Neueren hat namentlich Nitzsch im Interesse des Sakramentsbegriffs auf die Stelle einen ungemeinen Werth gelegt, vgl. System § 191. Uns scheint sie nach dieser Seite nicht durchschlagender zu seyn, als etwa die Frage, die der Herr (Marc. 10, 38) an seine Jünger stellt: könnet ihr den Kelch trinken, den ich trinke, und euch taufen lassen mit der Taufe, damit ich getauft werde? Andere berufen sich — wir glauben mit noch minderem Rechte — auf 1. Cor. 12, 13: „πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν καὶ πάντες εἰς ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν“.

⁴³⁾ Geschähe es im Einverständniss der Schrift, wenn unsere Reflexion auf dem Wege der Abstraktion einen generischen Begriff zu er-

Schleiermacher hat den dogmatischen Aufbau im Auge, wenn er die irrige Meinung bekämpft, als empfangen Taufe und Abendmahl nur dadurch ihren Werth, dass der vorausgeschickte allgemeine Begriff sich in den Handlungen realisirt. Und er ertheilt in diesem Interesse den Rath, sie jede für sich, ohne gegenseitigen Bezug durchaus gesondert in Betrachtung zu ziehen. Angesichts der praktischen Tendenz, wie wir dieselbe verfolgen, entsteht ein noch dringenderes Motiv, der Weisung, die er gegeben hat, eingedenk zu seyn.⁴⁴⁾ Die Vorfrage lassen wir also bei Seite und

werben sucht: irgendwie würde sie der Frage Rede stehen, wie sich die Taufe zur Abendmahlsfeier verhalte. Sie hat die Antwort beharrlich versagt. Die Theologie hat sich in einer solchen versucht. „Δι' ὕδατος μὲν ἀναγεννώμενοι, δι' αἵματος δὲ καὶ σαρκὸς τρεφόμενοι“: so hat Chrysostomus gelehrt, und bis in die neueste Zeit hat diese Theorie mehr oder minder zahlreiche Vertreter gehabt (vgl. Nitzsch, Protest. Beantw. der Symbolik v. Möhler S. 182). In der That kann sie Denen genügen, welchen die Sakramente blosse Symbole sind. Mit Anschauungen, wie sie Rothe vertritt (vgl. Dogm. Th. 2. S. 304), verträgt sich dieselbe sehr gut. Andrenfalls, das heisst eine efficacia der Sakramente vorausgesetzt, dass sie nicht Sinnbilder, sondern causirende Potenzen sind, behält sie keinen Bestand. Sie führe mit den Handlungen zu hoch. Sie erwecke einen Schein, der schlechthin zu vermeiden ist, den Schein, dass es zur Herstellung des Heils nichts andren als nur der Sakramente bedürfe. Mit Flügelthüren dieser Art ist das Haus Gottes nicht versehen. Sondern die Pforte ist eng und der Weg ist schmal.

⁴⁴⁾ Leider hat man ihn verschmäht, diesen heilsamen Rath. Aber der Unsegen blieb auch nicht aus. In seinem vollen Umfange lässt sich derselbe kaum übersehen. Es ist nicht auszusagen, wieviel die Voraussetzung, dass, was von dem Einen Sakramente gilt auch für das andre anzuerkennen sey, sowohl in Hinsicht auf das Dogma wie in Betreff der liturgischen Praxis geschadet hat. Was die Taufe betrifft, so brach der Nachtheil zwar minder empfindlich hervor (obgleich beispielsweise weder die unbefugte Weihung des Taufwassers ohne den Gedanken an die eucharistische Consekration, noch der ungerechtfertigte ritus postbaptismalis ohne die Erinnerung an die postcommunio hätte Raum gewinnen können):

machen uns unmittelbar mit der Abendmahlsfeier zu thun, — „sive sacramentum appelletur, sive non“ (Chemn.).

Was ist die Eucharistie? Heben wir mit der nächsten und allgemeinsten Antwort an. Achten wir auf das, was sichtlich in das Auge fällt. Zu einer Stiftung schreitet der Herr, die für den ganzen Umfang seines Reiches, und so lange dasselbe währt, in Kraft und Geltung bleiben soll.⁴⁵⁾ Erst wenn er wiederkommt, soll sie überjahrt, und alsdann soll sie deshalb an ihrem Ende seyn, weil sie den Raum an ein δεῖπνον überlässt, welches den Berufenen in der ewigen Ordnung vorhanden ist (Apoc. 19, 9). „Ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδοτο“: so leitet der Apostel die παράδοσις ein; „ἄχρις οὗ ἔλθῃ“: damit schliesst er ab. In der Mitte befindet sich die Urkunde selbst. Der Scheidende vollzieht sie auf seine Wiederkunft hin; inzwischen bezeugt sie seine Gegenwart im Geist. Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν: diess nemlich sind die Worte, in welchen der Nerv der Stiftung beschlossen liegt. Ihren Lauten gehen wir nach. Sie haben den Einen zum Triumph, den Andren zur Verlegenheit gereicht. Fassen wir sie in ihrem wahren Verstande, so ver-

desto mehr hingegen bei dem Abendmahl. Namentlich auch von hier aus ist es geschehen, dass die Stellung der Eucharistie im Cultus erschüttert und der Begriff der Gemeindefeier verdunkelt ward. Man gewöhnte sich daran, bei dem Abendmahl mit demselben Recht, wie es der Taufe gebührt, nur die Individuen in Betracht zu ziehen.

⁴⁵⁾ Selbst diese augenscheinliche Thatsache hat man zu erschüttern versucht. Abgesehen von Sektirern, wie Barklay und Andren, haben sie auch Neuere unter Zweifel gestellt. Vgl. Weisse „die Evangelienfrage“ S. 195: „Christus ist nur der geistige Urheber, nicht der äussere Stifter dieses Sakraments“. Auch Rückert („das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche“ Leipzig 1856) bezeichnet sie als ungewiss. Rothe tritt für ihre Sicherheit noch entschiedener ein, als diess von Seiten Schleiermachers geschieht.

stummt der Triumph, aber auch die Verlegenheit dürfte beseitigt seyn.⁴⁶⁾ Εἰς ἀνάμνησιν: die Präposition will vor allem erwogen seyn. Ein Ziel ist also vorgesteckt. Welches Ziel? und in welchem Falle erschiene dasselbe erreicht? Sie kann nicht richtig seyn, die zunächst liegende Antwort, dass die Feier die Erinnerung an den Herrn, an den gekreuzigten Christ, wenn nicht erwecken, so doch beleben und anfrischen soll. Zu einem Zweck dieser Art hätte es einer solchen Anstalt nicht bedurft. Bei den Jüngern nicht; auch bei allen Denen nicht, die auf Jesu Namen getauft und in diesem Namen beisammen sind. Wir begreifen es, wenn der Apostel den verzagenden Timotheus an den Auferstandenen, den Bürgen des Sieges, gedenken heisst, — „ἐνδυναμοῦ, κακοπάθησον, μνημόνευε Ἰησοῦν χριστὸν ἐγληγεμένον ἐκ νεκρῶν“ 2. Timoth. 2, 8: was den Gekreuzigten betrifft, so war dieser von selbst, ohne Geheiss oder fördernde Mittel, allen Denen beständig gegenwärtig, „οἷς κατ’ ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς χριστὸς προεγράφη ἐσταυρωμένος“ (Gal. 3, 1). Aber hiervon zu schweigen, auch der Wortlaut lässt ein solches Verständniss nicht zu. Hier redet der Herr doch anders, als wenn er dort in Bethanien geweissagt hat: λαληθήσεται δ’ ἐποίησεν αὕτη εἰς μνημόσυνον αὐτῆς (Matth. 26, 13). Nicht εἰς μνημόσυρόν μου, sondern εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, so hat er gesagt. Ἀνάμνησις, — was ist mit diesem Ausdruck gewollt? Man hat es gerügt, wenn er über die Sphäre seines Begriffes erhoben wird.

⁴⁶⁾ Und wohl gründlicher, als mittelst der Auskunft, auf die man sich zurückzuziehen pflegt. Hat man das Gedächtniss für ein einzelnes Moment (Kahnis) oder für die nächste Wirkung der Handlung erklärt (Stier): so dürfte Hofmanns Behauptung im Rechte seyn, dass das Abendmahl gar nichts andres als das Gedächtniss Jesu sey (Schrift Bew. III. S. 218). Freilich kommt Alles darauf an, dass der Ausdruck auch richtig verstanden wird.

Namentlich gegen Ernesti hat sich Kahnis (a. a. O. S. 86) in diesem tadelnden Sinne erklärt. Wir glauben nicht, dass der genannte Theologe einen Vorwurf dieser Art verschuldet hat. Vielleicht hat er eher zu wenig als zu viel gesagt.⁴⁷⁾ Unter allen Umständen aber will die Frage nach der wahren und eigentlichen Bedeutung des Worts erledigt seyn. Bengel hat in einer Note zu den Hirtenbriefen des Paulus (vgl. Gnom. II. p. 369) einer Distinktion Erwähnung gethan, die durch den Grammatiker Ammonius fixirt worden sey. Valckenär hat dieselbe gebilligt, und an zahlreichen neutestamentlichen Stellen bewährt sie sich in der That. „Ἀνάμνησις καὶ ὑπόμνησις διαφέρει· ἀνάμνησις γὰρ ἐστίν, ὅταν τις ἀφ' ἑαυτοῦ ἔλθῃ εἰς μνήμην τῶν παρελθόντων· ὑπόμνησις δέ, ὅταν ὑφ' ἑτέρου εἰς τοῦτο προαχθῇ.“ Machen wir hiervon Gebrauch. Die Consequenz ist offenbar. Kommt sie von Innen, die ἀνάμνησις des Herrn, erscheint sie also nicht als causirter Effekt, sondern eher als causirender Akt, so ist sie die Wirkung nicht, die sich in Folge der Feier an den Herzen der Kommunikanten vollzieht; statt dessen bedingt sie vielmehr die angestellte Feier selbst.⁴⁸⁾ Und welch' eine Feier, welch' ein ποιεῖν? Eine Feier, die zweckvoll berechnet, der Absicht des

⁴⁷⁾ In der Abhandlung „brevis repetitio et adsertio sententiae Lutheranae de praesentia corporis et sanguinis Jesu Christi in coena sacra“ — sie befindet sich in den opusc. theol. S. 135—186 — hat Ernesti erklärt: „ἀνάμνησις non de simplici commemoratione dicitur, sed quae conjuncta sit cum aliquo religioso motu et actu animi et reminiscencia“.

⁴⁸⁾ Schegkian: „Non πίστις est causa praesentiae, sed τὸ πιστόν praesens τῆς πίστεως est causa“. In einer früheren Schrift haben wir die Verdienste dieses trefflichen Philosophen und Theologen zu würdigen versucht. Es kommt wohl noch die Zeit, wo diese Verdienste eine allgemeinere Anerkennung finden werden; wir meinen die Zeit, da das Fiasko der modernen philosophischen Theologie, der speculativen Phraseologie, sich nicht mehr vertuschen lässt, — ἐκδηλος ἔσται πᾶσιν, 2. Tim. 3, 9.

Stifters entgegenkommt. Sie finden sich nicht bloss ein, wie dort im Gleichniss die berufenen Gäste erscheinen; sondern um den gegenwärtigen Stifter gesammelt und eingedenk seines Gebots stellen sie dar, machen sie wahr, was ihr Herr in der Stiftungsnacht gethan und geordnet hat.⁴⁹⁾ „Imitatur ecclesia quod Christus fecit“: dahin hat sich ein Kirchenvater erklärt. Der Ausdruck ist vielleicht nicht völlig korrekt;⁵⁰⁾ aber der Grundgedanke, er tritt erkennbar hervor, ist richtig und lauter wie Gold. Εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, so lesen wir zudem. Beachtung hat man dem betonten Pronomen immer geschenkt; weniger in der älteren, mehr in der neueren Zeit. Wann und wodurch widerfährt demselben sein Recht? In irgend einem Grade wohl schon dann, wenn man die Person des Herrn, das ἐγὼ εἰμι, als das, was den Gesichtskreis wesentlich erfülle, erkennen heisst. Giebt es ja doch innerhalb des ganzen Umfanges christlicher Lebenserfahrung und Lebensbethätigung keinen andren Moment, wo die Person des lebendigen Christus als solche und eben die des Sohnes so unmittelbar und leibhaftig erscheint, wie bei der Feier des heiligen Mahles. Auch die Taufe hat der Herr instituiert, und gewiss ist das βαπτίζετε πάντα τὰ ἔθνη eben-

⁴⁹⁾ Das Passa des ersten Testaments beruht auf dem blossen Befehl. Im Tone des Befehls redet freilich auch Christus. Aber er schlägt ihn erst an, diesen befehlenden Ton, nachdem er die Gabe seiner Hand gespendet hat. Von dem לִזְכָּרוֹן in der Passaverordnung verbreitet sich daher auf den vorliegenden Ausdruck kein Licht. Nicht mit Christo, dem Erlöser überhaupt, sondern mit ihm als dem Stifter dieses Mahls hat die ἀνάμνησις es zu thun.

⁵⁰⁾ Denn diejenige μίμνησις, zu welcher die Christen ihrem Herrn gegenüber verbunden sind, befindet sich auf einem andren Gebiet. Cyprian hat den Ausdruck vielleicht gewählt, weil Paulus den rügenden Passus über die Abendmahlsfeier in Corinth mit den Worten eingeleitet hat: μιμηταί μου γίνεσθε καθὼς καὶ γὰρ ὁ χριστοῦ 1. Cor. 11, 1.

falls ein gewiesenes ποιεῖν. Aber vollziehen sollen sie die Seinen im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes: während hier Der allein in's Mittel tritt, der seinen Leib für uns gegeben, sein Blut für uns vergossen hat, welcher in realer Präsenz eine Gabe seiner Hand zu spenden kommt. In irgend einem Grade also wird schon so das stark markirte ἐμὴν erklärt. Und diess hat vielleicht Bleek in Gedanken, wenn derselbe (vgl. Synops. II. S. 411) auch das als den Zweck der Eucharistiefeier bezeichnet, „uns die Person des Herrn auf lebendige Weise vorzuführen“. Indessen reicht die Erklärung nicht aus. Εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν: das schliesst Etwas aus, das weist Etwas ab. Irgendwie enthält es einen Gegensatz. Nur aber nicht den, welcher jetzt von Vielen gebilligt wird. Einen Bezug auf das Passa erkennen wir nicht an.⁵¹⁾ Es verhält sich mit dem ἐμὴν ganz so, wie mit dem ἐγώ, welches sich Andre gegenüberstellt (zum Beispiel mit dem ἐγώ, welches an der Spitze des 23. V. steht). Hier sieht es auf Diejenigen zurück, an die sich das τοῦτο ποιεῖτε gerichtet hat.⁵²⁾ Werden sie diesem

⁵¹⁾ Lindner ist nicht der Erste, welcher diese Beziehung behauptet hat („die Lehre vom h. Abendmahl“ S. 91). Sie wurde bereits von Luther in dem „grossen Bekenntniss vom Abendmahl“, in der Schlussabhandlung anerkannt. Hofmann pflichtet der Ausführung von Lindner sowohl in dem „Schriftbeweis“ wie in dem Comm. zum 1. Cor. Briefe bei. Unsererseits lehnen wir dieselbe aus noch triftigeren Gründen ab, als „weil sie im Context nicht dargeboten erscheint“ (Meyer, Comm. zum Lucas S. 562). Wir bitten 1. Cor. 11, 24 mit dem 25. V. zu vergleichen. Dort heisst es: τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα, hier dagegen lesen wir: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι. Ist man etwa geneigt, auch diess ἐμὸν αἷμα dem Blut des Passalammes entgegenzusetzen?

⁵²⁾ Die instruktivste Parallele bietet die Stelle Joh. 13, 15. Καθὼς ἐγὼ ἐποίησα, καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε. Die Parallele will freilich mutatis mutandis verstanden seyn. Nicht an einander sollen die Jünger thun, was ihr

ποιεῖτε ⁵³⁾ gerecht, so ist es der Stifter, der seinerseits wirkend in's Mittel tritt; kraft seiner Stiftung setzt sich im Kreise der Feiernden fort, was er leiblich gegenwärtig gespendet hat; sie verschwinden, Er erscheint; ihr ποιεῖν wird seine That, ihre ἀνάμνησις seine Gegenwart; — und das geschieht immer und überall, wo die Feier, die man hält, der Stiftung, welche er gegründet hat, entsprechend ist. ⁵⁴⁾

Auf diese Harmonie zwischen der Feier und der Institution hat die evangelische Kirche allezeit einen ungemeinen Werth gelegt. Es ist im Einverständniss mit den Symbolischen Büchern geschehen, wenn ihre Theologen sie energisch begehrt, ja wenn

Meister an ihnen gethan, sondern **mit** einander sollen sie thun, was der Herr **vor** ihnen im Sinne einer Stiftung, die Bestand behalten soll, geleistet hat.

⁵³⁾ Es begreift sich, wir haben es hier nur mit der Einen Seite des ποιεῖτε zu thun, mit derjenigen, welche durch „die Stiftung des Herrn“ bedingt und beleuchtet wird. Darum hat die Forderung Christi freilich noch einen andren nicht minder wichtigen Gehalt. Von dieser zweiten Seite wird späterhin die Rede seyn. Man braucht in das ποιεῖν gar nichts Fremdartiges einzutragen, um anzuerkennen, dass es ein Andres ist, was der Stifter verlangt, und ein Andres, was der S p e n d e r zur Voraussetzung macht; ein Andres, wenn auch Beides so eng und innig an einander hängt, dass es in das Eine ποιεῖτε zusammenfliesst. Irgendwie ist dieser zwiefache Gehalt des ποιεῖν auch in dem Streit zwischen Luther und Zwingli zur Sprache gekommen. In dem „grossen Bekenntniss“ hat Luther das ποιεῖν einerseits im Sinne der That, andererseits in dem des Befehles aufgefasst.

⁵⁴⁾ Es bemisst sich hiernach, wie dürftig und wie unzutreffend die Aufstellung der Schweizer ist, dass die ἀνάμνησις den Fernen, den Abwesenden, zur Voraussetzung hat. Da hört es sich besser an, wenn Leo d. Gr. sagt: quod Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramentum transivit. Jedenfalls giebt es einen Sinn, in welchem man diesen gewichtigen Ausspruch theilen kann, ohne einem Römischen Irrthum zu verfallen. Im Tone der Ironie hat Gerhard gefragt: Ergone Christus a coena absens? hospes a convivis?

sie das recte administrare, in diesem Sinne verstanden, als die Bedingung sowohl der Realität wie der virtus et efficacia der heiligen Handlung betrachteten. „Nulli piorum“, so hat sich Chemnitz darüber erklärt, „dubium esse potest, unicam et solam illam rationem administrandi, dispensandi et usurpandi optimam, rectissimam et tutissimam esse, quae ab ipso filio Dei in institutione tradita est. Quae institutio si vel tollatur vel adulteretur vel mutiletur et mutetur, nulla ratione vel confici vel haberi potest sacramentum. Hoc axioma ne ab ipsis quidem inferorum portis labefactari potest“. Mit gleicher Entschiedenheit hat Gerhard gelehrt, actiones a Christo institutas et praescriptas ad essentiam eucharistiae concurrere; „ubi institutio divina non servatur, ibi sacramentum amplius locum non habet“. ⁵⁵⁾ Die Evangelischen haben in erster Reihe ein Interesse der Polemik verfolgt. Das Tridentinum hatte den Canon sanktionirt, ecclesiam habere potestatem mutandi sacramenta. ⁵⁶⁾ Diesem Canon galt ihr Protest; und von hier aus haben sie die stiftungsmässige Feier definirt. Irrig sind diese Bestimmungen gerade nicht; aber sie tragen die Mahlzeichen ihrer Genesis an der Stirn, und deshalb reichen sie nicht aus. „Tres distinctae actiones ad legitimam eucharistiae administrationem requiruntur, consecratio scilicet, distributio et sumtio“: das ist nicht genug, das ποιεῖν wird hierdurch nicht erschöpft. Es ist Eins, was wir zunächst und vor Allem vermissen, wir betrachten es als ein constitutives Moment: die κοινωνία erscheint als der Grund, auf welchem die κλάσις τοῦ ἄρτου ruhen muss.

⁵⁵⁾ Gerhard hat das Requisit bis auf solche indifferente Externa ausgedehnt, für die er sich nur auf das „exemplum Christi ἀξιωματικόν“ berufen kann.

⁵⁶⁾ Es hat dieses Canons bedurft, damit die communio sub una auf Seiten der Laien gerechtfertigt erschien.

2. Das Mahl der Gemeinde.

So viel räumen wir ein, nicht durchaus hat die ältere evangelische Theologie das Moment, welches wir betonen, zur Seite gestellt. So hat die Formula einen *conventus aliquis piorum hominum* als die Stätte verlangt, wo die Administration des Sakraments zu vollziehen sey (vgl. ed. Hase S. 749); und Luther hat (im „Sermon vom Neuen Testament“) mit warmen Worten die Wirkung gerühmt, die der gemeinsame Genuss hervorzubringen im Stande sey. Concessionen dieser Art reichen aber freilich an das Requisit nicht heran, wie wir es geltend zu machen gedenken. Es war der Kampf mit den Schweizern, unter dessen Stürmen dasselbe seine Schätzung verlor. An und für sich ist der Sakramentsbegriff, wie ihn Zwingli formulirt, so anstössig nicht. „*Sunt sacramenta signa vel caeremoniae, quibus se homo ecclesiae probat aut candidatum aut militem Christi esse.*“ Er enthält ohne Frage ein richtiges Element, ein Element, welches auch die Augustana im dreizehnten Artikel vertreten hat. „*Instituta sunt, non modo ut sint notae professionis inter homines.*“ „*Non modo*“, — diess freilich nicht allein, aber immerhin doch zunächst. Desto empfindlicher fand sich Luther durch den angeschlossenen Zusatz berührt: „*reddunt ecclesiam potius certiore de tua fide quam te.*“ Jede heilskräftige Wirkung, jede Mittheilung von Seiten des Herrn, dünkte ihm durch diese Bestimmung verleugnet zu seyn. Und in energischer Reaktion schied er mit dem Irrthum auch das Richtige aus. Mehr und mehr trat die Gemeinde zurück und das einzelne Subjekt in den Vordergrund. Jener wurde kaum noch gedacht, dieses kam in das Centrum zu stehen. *Καταφρονεῖτε τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ*; diese rügende Frage hat der Apostel an die Corinther gestellt: aber schon da hat der Ausdruck sein Recht, wo die Gemeinde ignorirt,

übersehen, übergangen wird. Ἐκαστος τὸ ἴδιον δεῖπνον λαμβάνει, so hat er in demselben Zusammenhange geklagt: zu einem ἴδιον δεῖπνον, zu einem Privatakt dieser Art, will Paulus die Feier der Eucharistie nicht erniedrigt sehen.⁵⁷⁾

Gehen wir auf die Stiftungsgeschichte zurück. Zu einem

⁵⁷⁾ Unmittelbar wird durch die Betrachtung dasjenige nicht berührt, was man als Privatcommunion zu bezeichnen pflegt. Wir treten wider dieselbe nicht in Kampf. Den Umstand, dass sie in der Lutherischen Kirche zu verschiedenen Zeiten überhand nahm, beurtheilen wir nur als Symptom; im Wesentlichen haben wir es mit der Thatsache zu thun, dass die Theilnahme am Sakrament als der Akt einer individuellen Frömmigkeit zur Uebung kommt. Inzwischen verfällt die Privatcommunion der Kritik allerdings. In einer Kirchengemeinschaft, die noch von Allen, welche sie aus der Nähe betrachtet haben, von Gemberg bis auf Rudloff, als eine Hütte Gottes bei den Menschen bezeichnet worden ist, der Schottisch presbyterialen, wird sie mit beharrlicher Consequenz selbst in Fällen der Krankheit versagt. Auch die neuere Theologie bestreitet ihr den biblischen Grund und das Recht. Vgl. Rothe, Dogm. II. S. 339. Schleiermacher, Glaubenslehre II. S. 448. Nitzsch, Prakt. Theol. I. S. 444; Liturgik S. 426. Weder ausreichend noch gerecht ist die Motivirung, die Kahnis seinem abweichenden Votum gegeben hat (a. a. O. S. 449). Seltsam lautet seine Frage, ob denn das Abendmahl an das Kirchengebäude gebunden sey. Denn nicht diesem, sondern der ἐκκλησία θεοῦ, hat Paulus die οἰκία entgegengesetzt (1. Cor. 11, 22). Auch die Instanz der antiquitas ecclesiastica beschreitet man umsonst. Die Nachricht des Justinus „τοῖς οὐ παροῦσιν διὰ τῶν διακόνων πέμπεται“ — sie steht auch anderweitig fest — bezeugt das gerade Gegentheil. Der Tisch war für die ganze Gemeinde gedeckt. Jedes Mitglied derselben hatte sein Anrecht daran; und das Recht dieser μετοχή wurde durch jene Sendung des Antheils anerkannt: die Vorstellung eines gesonderten Akts, einer privatim angestellten Feier, scheidet als unbegründet aus. Der geäußerten Behauptung, „auch die alte Kirche habe die Einzelcommunion gekannt, nur in andrer Form“, bestreiten wir die Wahrheit. Man hat sie im Alterthum gar nicht gekannt, in keiner Form; der täuschende Schein ergiebt genauer angesehen das Widerspiel.

Mahl ruft der Herr seine Hausgenossen herbei. Schon der Begriff eines Mahls, so hat Schenkel bemerkt, setzt die Gemeinsamkeit des Genusses voraus; sie wird aber auch mit Nachdruck von Seiten des Stifters durch Wort und Zeichen betont. Er bricht das Brot und vertheilt es unter die Jünger; er reicht ihnen den Kelch: „trinket Alle daraus“ (Matth. 26, 27) — „καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες“ (Marc. 14, 23). Συνέλευσις, σύναξις, so haben die Alten die Abendmahlsfeier genannt; συνέρχεσθαι, συνέρχεσθαι ἐπὶ τὸ αὐτό, dieser Ausdrücke hat sich Paulus bedient. „Das Abendmahl ist das Sakrament der Gemeinschaft“, so hat ein neuerer Theologe gelehrt; und insofern mit Recht, als in der That die Gemeinde dessen Trägerin, Empfängerin, Verwalterin ist. Mit der Gemeinde, nicht mit den Einzelnen, macht sich der Herr in demselben zu thun. Lehrreiche Parallelen liegen zur Hand. Eng in die Stiftungsgeschichte flicht der Herr ein anders geartetes Handeln ein. Da stand er auf von dem Mahle καὶ ἤρξατο νίπτειν τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν. Ἦρξατο („rara Joanni appellatio“): denn was er dem Ersten gethan, das wurde ebenso allen Andren zu Theil. Ἐνὶ ἐκάστῳ, Einem nach dem Andren, widerfuhr die reinigende That. Ihr seid rein, aber nicht Alle: so bezeugt ihnen der Herr nach vollendetem Werk, zum Erweis, dass sein Dienst den einzelnen Jüngern gewidmet war. Noch mehr. Offenbar sind sie der sakramentlichen Stiftung verwandt, die Worte, welche der Herr in der Synagoge zu Capernaum gesprochen hat. Man hat die Verwandtschaft zu Gunsten des Unterschiedes, aber auch den Unterschied um der Verwandtschaft willen in Frage gestellt. Jenes wie dieses führt sich auf Eine und dieselbe Ursache zurück. Man muss ja Einem von Beiden verfallen, sobald man dem wahren Unterscheidungsmoment vorübergeht. Und doch

tritt dieses diakritische Moment so klar, so unverkennbar deutlich hervor. Gegen den Einzelnen hat der Herr in Capernaum die Spitze seines Worts hervorgekehrt. Ihn meint das ἐρχόμενος καὶ πιστεύων, das τρώγων καὶ πίνων, ihn jeder Laut jenes sechsten Capitels bis auf das πᾶς und ἐάν τις herab. An ihn wendet sich der Anspruch, ihm wird der Lohn, die Verheissung in Aussicht gestellt. Ganz anders weht es uns aus dem Zusammenhange der sakramentlichen Stiftung an. Λάβετε, φάγετε, πίνετε πάντες: es ist die Gemeinde, es ist der gläubige Verein, welchem die dahin verlautende Stimme gilt. So wenigstens hat Paulus die Stiftungsworte aufgefasst, diesen Eindruck haben sie auf ihn hervorgebracht. Der Apostel hat mehrfache Gründe gehabt, wesshalb er die urkundlichen Worte in extenso referirt. In dem ἐγὼ γάρ (1. Cor. 11, 23) liegt Eins von den Motiven zu Tage, durch die er sich zu dem Citat veranlasst fand, — wir sagen Eins von denselben, noch nicht das wesentliche und durchschlagende, von diesem wird erst später die Rede seyn, doch aber ein solches, das erheblich dazu mitgewirkt hat und aus der Begründungspartikel erkennbar wird. Das γάρ nemlich blickt auf die Rüge im 21. Verse zurück. Ἐκαστος τὸ ἴδιον δεῖπνον λαμβάνει. Ἐκαστος, — dieser Ausdruck soll bei der Abendmahlsfeier verschwinden. Die Einzelnen sollen freilich erscheinen, aber dass ihr ἔρχεσθαι nur ein συνέρχεσθαι und ihr φαγεῖν ein φαγεῖν ἐκ τοῦ δεῖπνου sey! An Stelle des ἕκαστος greift das μέλος Platz. Zu dem ἐν σῶμα schliessen sich die Glieder zusammen. Die Gemeinde hält das Mahl: die Einzelnen communiciren daran. „Das Abendmahl“, so hat Schleiermacher richtig gelehrt, „ist als eine gemeinschaftliche Handlung eingesetzt; anders denn als Mitglied der Gemeinde kann Niemand dasselbe geniessen; es fehlt ein Bestandtheil der Communion,

wenn sie nicht Sache der Gemeinde ist“ (vgl. Prakt. Theol. Th. I. S. 141).⁵⁸⁾

Es ist von Nitzsch als ein schweres Gebrechen bezeichnet worden, dass das Gefühl um die gliedliche Gemeinschaft der Kommunikanten in der Gegenwart nahezu erloschen sey; auf die Belebung und Pflege desselben nehme man kaum noch Bedacht. Man kann die Klage mit ihm theilen, ohne darum mit den Rathschlägen einverstanden zu seyn, die er zum Zwecke der Heilung und Hebung empfohlen hat. Solch eine *σωματική γυμνασία* thut es hier so wenig wie andrenorts. Nie können mechanische Mittel organische Bedingungen ersetzen. Sondern darauf kommt es an, dass der Begriff des heiligen Mahls, richtig erfasst, zu allgemeinerer Geltung gelange. Richtig erfasst ist er aber auch dadurch noch nicht, dass man das Moment der Gemeinschaft in irgend einem Grade anerkennt. Diess Moment gehört nemlich nicht bloss zum Begriff, sondern es constituirt denselben wesentlich. Die Gemeinde des Herrn, das Mahl des Herrn: schlechthin sind Beide durch einander bedingt. Kein Abendmahl ohne die Gemeinde, aber auch die Gemeinde nicht ohne das Abendmahl. Schweigen wir noch von dem tieferen Bezuge. Erst an einem späteren Orte gehen wir näher auf denselben ein. Vor der Hand bleiben wir auf der Oberfläche, auf der Erscheinungsseite beruhen. Sie soll erscheinen, die Gemeinde Jesu Christi. Erscheinen soll sie gegenüber der Welt, — „ὡς φωστὴρ ἐν κόσμῳ, ἐν μέσῳ γενεᾶς σκοτιᾶς καὶ διεστραμμένης“; erscheinen soll sie aber auch vor ihrem Herrn, „παραστῆσαι ἑαυτὴν αὐτῷ“. Wir

⁵⁸⁾ Die Thatsache der abnehmenden Abendmahlsfeier erklärt sich von hier aus richtiger, als wenn Andre aus derselben den Schluss auf einen Mangel an geistlichem Hunger gezogen haben. Das Mahl der Gemeinde verliert in dem Masse seine anziehende Kraft, in welchem das Band der Gemeinschaft erschlafft und das Gefühl um dasselbe erkaltet ist.

wissen es wohl, so oft in der Schrift von diesem παραστῆσαι die Rede ist, durchweg findet sich dasselbe unter die Potenz des ethischen Gesichtspunkts gestellt. Die παρθένος ἁγνή, den ἀνὴρ τέλειος, die ἐκκλησία ἁγία καὶ ἄμωμος, das σῶμα und die Glieder des Leibes als δοῦλα, als ὄπλα der δικαιοσύνη, hat der Apostel als dessen Objekte genannt. Inzwischen schliessen sich dadurch Momente der Weihe nicht aus, da die Gemeinde diess παραστῆσαι ἐαυτὴν τῷ χριστῷ in religiöser Weise vollzieht; eben von dort her werden sie im Gegentheil vorausgesetzt.⁵⁹⁾ Wenn aber gefragt wird, in welcher Weise das Seitens der ἐκκλησία geschieht, so haben wir auf diese Frage nur Eine Antwort zur Hand. Sie hält das Mahl, wie Christus dasselbe gestiftet, — damit ist ihre Darstellung vor dem Herrn vollbracht.⁶⁰⁾ Sie hält das Mahl.

⁵⁹⁾ Es beruht diess auf dem engen Contact zwischen dem religiösen und dem ethischen Moment. Tiefsinnig und zutreffend hat sich Nietzsche darüber erklärt (vgl. Prakt. Theol. I. S. 220). „Das Leben ist nicht blosse Thätigkeit, noch blosse Ruhe, es ist die Einheit beider; Momente, in welchen sich diese Einheit am meisten verwirklicht, sind die lebensvollsten und seligsten. Für den Menschen als zeitliches sündiges Wesen lässt sich das Vollkommene nur im darstellenden Handeln erreichen. Zwar in Christo fällt diess Darstellen durchgängig mit dem wirkenden Thun und Leiden zusammen: Er aber stiftet für seine Gemeinde sakramentliche Momente der Vollkommenheit. Das thätige Christenthum ist insofern freilich vollkommener denn das darstellende, als es sich zu diesem wie Wirklichkeit zur Möglichkeit verhält; allein lebendiges Christenthum ist wiederum mehr als thätiges. Das christliche Leben muss sich in seinem reinigenden und wirkenden Ursprung fassen und sich in reinen Darstellungsmomenten sich selbst zuvorkommend bewähren.“

⁶⁰⁾ Das Moment des Erscheinens vor dem Herrn bei der Communion findet sich in den Abendmahls gesängen der evangelischen Kirche mit Nachdruck betont. Die Zahl dieser Lieder, der guten zumal, ist zwar auffallend gering; aber was den letzteren ihren Schwung verleiht, das ist in Wahrheit das bezeichnete Moment. Nur ist es immer mehr die einzelne Seele, als die Gemeinde, deren Erscheinen begehrt, geschildert, geregelt wird.

Schon recht, das Essen und Trinken thut es nicht, auch dann noch nicht, wenn das εὐχαριστεῖν oder das εὐλογεῖν oder Andres, was die Stiftungsgeschichte ergiebt, zur mitfolgenden Verwendung gelangt. Wir haben auf das Moment der Gemeinschaft einen Nachdruck gelegt. Mit gleicher Stärke betonen wir ein zweites Requisit. Die Forderung ist die, dass sich das Halten des Mahls mit dem Begriff der Feier decken soll.

3. Die Feier.

Zu einer Feier gestaltet sich das Abendmahl des Herrn, wenn es aufgenommen in den Cultus als eine Cultushandlung begangen wird. Dass sich die Rüge, die der Apostel gegen die Corinthischen Christen erhoben, vorzüglich auf diesem Gebiete bewege, das haben wir schon früher vorausgesetzt. Es ist uns jetzt um den genaueren Nachweis zu thun. Achten wir auf die Art, wie Paulus die Geschichte der Stiftung referirt. Da betont er die Zeit, in welcher der Herr die Stiftung gegründet hat; es war in der Nacht, da sein sühnendes Leiden sich entschied. Da schildert er die Feierlichkeit, mit welcher der Stifter zu

In sofern war in der älteren catholischen Zeit der Boden den Hymnen dieser Art viel günstiger. Nur mischte sich da trübend das irrige Dogma ein. Es ist charakteristisch, dass derselbe Ruhm, der früher zu den Füßen des Gekreuzigten niedergelegt worden war, nachher vor den Stufen des Altars liegen blieb, auf welchem das Messopfer dargebracht ward. Da hatte ein Fortunatus gesungen: „Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis Et super crucis tropaeo dic triumphum nobilem, Qualiter redemptor orbis immolatus vicerit.“ Lautet es doch beinahe wie eine Correctur, wenn statt dessen Thomas Aquin (ihm pflegt man diess carmen zuzuschreiben) gedichtet hat: „Pange, lingua, gloriosi Corporis mysterium Sanguinisque pretiosi, Quem in mundi pretium Fructus ventris generosi Rex effudit gentium.“

diesem Werke geschritten sey. Zweimal hat er sodann — in der Abweichung von dem evangelischen Bericht, selbst von dem des Lucas — die Weisung constatirt: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Und endlich schaltet er den Zusatz ein — nur durch ihn ist derselbe uns bekannt —: ὅσάκις ἂν πίνητε. Das Facit dieser Thatsachen dürfte nicht zweifelhaft seyn. Der Apostel giebt zu erkennen, wie er die Stiftung Christi verstanden hat. Als eine $\pi\tau\beta\gamma$, als eine λατρεία, λατρεία λογική, fasst er sie auf⁶¹⁾; als eine gottesdienstliche Feier, welche der gläubige Kreis vor dem Auge des Herrn begehe, will er sie demnach im Schoosse der Gemeinden gehalten sehen⁶²⁾. So in Corinth, so aber auch allerorts („οὕτως ἐν πάσαις ἐκκλησίαις διατάσσομαι“). Sehen wir nur daraufhin die einschlägigen Capitel des ersten Corintherbriefes an. Man hat der Parallele, wie der Apostel sie zwischen dem Opfermahl der Heiden und zwischen dem christlichen Abendmahl zieht, zu aller Zeit eine ernste Beachtung geschenkt. Die kirchlichen Theologen, besonders

⁶¹⁾ Aus dem ὅσάκις ἂν κ. τ. λ. geht diess besonders deutlich hervor. Welche Verlegenheit sonst durch diesen Zusatz entsteht, das lässt sich aus der seltsamen Deutung ersehen, auf welche der Widerspruch gegen die richtige Fassung geleitet hat. Man hat dem Apostel die Meinung aufgedrängt, die Gläubigen müssten, so oft sie Nahrung genössen, des Herrn eingedenk und Verkündiger seines Todes seyn. Wir nennen sie seltsam, diese Deutung, aber sie streitet auch mit dem Text. Denn nicht von einem ἐσθίειν καὶ πίνειν überhaupt ist in demselben die Rede (wie 1. Cor. 10, 31), sondern von dem ἐσθίειν τὸν ἄρτον τοῦτον und von dem πίνειν τὸ ποτήριον κυρίου. Wie übrigens die Gemeinde den Tod des Herrn verkündigen soll, ohne dass sie zur kultischen Feier vereinigt ist, auf diese Frage fiele uns die Antwort schwer.

⁶²⁾ Dahin hat, so scheint es, auch Melanchthon den Paulus verstanden. Er schreibt in der Apologie (vgl. S. 268): „Talis usus sacramenti, cum fides vivificat pectora, cultus est Novi Testamenti. Et ad hunc usum instituit Christus, cum jubet facere in sui commemorationem.“

Chemnitz und Gerhard, sprechen sich ausführlich darüber aus; noch mehr haben sie die Neueren nach verschiedenen Seiten zu verwerthen gesucht. Nicht ohne Unwillen und Sorge hatte Paulus von der Unbefangenheit gehört, mit welcher die Christen in Corinth an Genüssen Antheil nahmen, die der Jerusalemische Convent in erster Reihe verboten hat (A. G. 15, 29). In dem Wahne, eine rein gesellige Gemeinschaft zu pflegen, fanden sie sich zu der βρῶσις τῶν εἰδωλοθύτων ein. Von der Gefahr, die sie liefen, haben sie vielleicht kaum eine Ahnung gehabt. Der Apostel deckt sie ihnen auf. „Μὴ εἰδωλολάτραι γίνεσθε“, „φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρείας“; und in die Fragen, ἢ παραζηλοῦμεν τὸν κύριον; μὴ ἰσχυρότεροι αὐτοῦ ἐσμέν; läuft der warnende Abschnitt aus. Es ist der kultische Charakter dieser heidnischen Mahle, worin er den Grund der Gefahr erkennen lehrt. „Α θύουσιν, δαιμονίοις θύουσιν· οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι.“ Solch' ein Essen und Trinken gottesdienstlicher Art sey nicht indifferent für die Geniessenden. Und dasjenige Mahl, auf welches er sich zur Verständigung darüber beruft (V. 15. 16), das Abendmahl des Herrn, zum bleibenden Bestande in der Gemeinde Jesu Christi eingesetzt, — es sollte ihm kein kultisches Handeln, es sollte ihm nicht die wahre λατρεία gegenüber jener εἰδωλολατρεία seyn?⁶³⁾ Die Folgerung ist schlüssig und bündig, sie erzwingt sich die Anerkennung. Auch Solche versagen sie ihr nicht, denen es sonst nicht entgeht, mit welchen Kosten diess Zugeständniss verbunden

⁶³⁾ Der εἰδωλολατρεία fielen die Corinther kraft ihrer Theilnahme am heidnischen Opfermahl um dessen kultischen Charakters willen anheim: derselbe Vorwurf traf sie auch dann, wenn sie das Herrenmahl, anstatt es im Sinne des Cultus zu feiern, zu einem geselligen Sättigungsmahle erniedrigten. Dann nemlich wurde an ihnen der Typus jener εἰδωλολάτραι wahr: ἐκάθισεν ὁ λαὸς φαγεῖν καὶ πιεῖν καὶ ἀνέστησαν παίζειν, 1. Cor. 10, 7.

erscheint. Rothe hat es freimüthig eingeräumt, dass die kultische Feier der Eucharistie auf der Autorität des Paulus beruhe. Ehe er diese Thatsache in Zweifel stellt, kündigt er lieber dem Apostel den Gehorsam auf und giebt ihm einen Irrthum Schuld.⁶⁴⁾ Denn als eine religiöse, vollends als eine Gottesdienstliche Handlung habe der Herr das Abendmahl nicht eingesetzt; sondern das habe er den Seinen in Kraft dieser Stiftung zur Pflicht gemacht, dass sie jedwede Mahlzeit im Gedächtniss an Ihn und seinen Tod, dass sie den sinnlichen Nahrungsstoff überhaupt, das Brot und den Wein, als seinen Leib und sein Blut zum Erwerb des heiligen Geistes genössen.⁶⁵⁾ Uns wiegt das An-

⁶⁴⁾ Wenn sich die neuere Theologie in ihrem Grössenwahn dahin versteigt, dass sie den Paulus vor ihre Schranken citirt und dessen Anschauungen als nicht probehaltig erklärt: so ironisirt sie sich selbst und unterbindet ihren eignen Lebensquell. Sie ist überjahrt und an ihrem Ende, und hat das Recht auf den Namen, den sie in Anspruch nimmt, verscherzt. Von dem Rothe'schen Zugeständniss nehmen wir übrigens Akt. Es ist einer von den zahlreichen Fällen, wo das Ergebniss der sogenannten Wissenschaft gerade an diesem Apostel zu Schanden wird. Wir gedenken an Luthers Wort (im „grossen Bekenntniss“): „Paulus ist der rechte Lehrer und Apostel unter uns Heiden gesandt“.

⁶⁵⁾ Es hängt diess mit der bekannten Ansicht dieses Theologen zusammen, dass der sinnliche Ernährungsprozess bei dem Christen wesentlich zugleich ein Prozess der Aneignung der entmaterialisirten vergeistigten Leiblichkeit seines Erlösers sey, so dass dieser durch jenen vermittelt erscheint. Schon in der theol. Ethik zum Ausdruck gebracht (vgl. 1. Aufl. § 783) wird sie in der Dogmatik des Breitesten ausgeführt. Aber auch in die „stillen Stunden“ hat sie den Verfasser begleitet, denn wir begegnen daselbst (S. 339) der Aeusserung, dass der Herr die Nahrungsmittel zu Gnadenmitteln gesteigert habe. Die Theorie selbst lassen wir auf sich beruhen. Aber gegen ein Zwiefaches legen wir Verwahrung ein. Zunächst gegen den Bezug, in welchen sie zu dem Abendmahl tritt. Indem sie die Sättigungsmahlzeit weiht, entweiht sie das Sakrament. Jenes διακρίνειν, welches der Apostel als die Pflicht der Kommunikanten bezeichnet, schliesst sie principmässig aus. Sodann aber bestreiten wir ihr ein Recht, das sie

sehen des Paulus schwerer, als eine theologische Meinung von gestern her. Die Kirche hat sich beständig dem ersteren gefügt; nie hat sie das Abendmahl anders denn als Cultushandlung angesehen. „Sunt sacramenta“,⁶⁶⁾ so hat Gerhard gelehrt (loc. XVIII. § 94), „nervi publicorum congressuum; referendum huc, quod Augustinus contra Faustum scribit, homines in nullum unquam religionis nomen absque sacramentis convenisse.“

mit Zuversicht in Anspruch nimmt. Eine ganze Wolke von Zeugen ruft sie zu ihrem Schutze herbei. Aber weder das Neue Testament noch die Patristische Zeit stellt ihr ein zustimmendes Zeugniß aus. Erst die Katharer, später die Quäker, sprechen sich in diesem Sinne aus (vgl. Rothe, Dogm. II. S. 348). Auch einzelne mystisch gerichtete Theologen der Pietistischen Zeit haben sich in ähnlicher Weise erklärt. Bekannt ist die Aeusserung, die Gottfried Arnold gethan, „ich esse Gott in jedem Bissen Brot.“ Vgl. Colerus, hist. Arnoldi, praef. Wernsdorfi p. IX. Auch Reitz, Historie der Wiedergeborenen, Th. 4. S. 273. — Die Consequenz dieser Theorie ist die, dass eine kirchliche Abendmahlsfeier im Grunde als ein Ueberfluss erscheint. „Si c'est là l'eucharistie, on la celebre autant qu'on fait des repas.“ Wozu auch eine Feier, die eine bloss symbolische Darstellung mit nur psychologisch moralischer Wirkung ist! Nur aus einer Condescendenz gegen die menschliche Schwachheit der Christen erklärt sich Rothe ihren Fortbestand. Es müsse aber, so fügt er hinzu, der Wunsch und das Streben der christlichen Gemeinschaft seyn, sie mit der Zeit wieder abstellen zu können (a. a. O. S. 328). So weit kann man heut zu Tage kommen!

⁶⁶⁾ Sicher hat Gerhard bei diesem Ausspruch nur das Abendmahl im Auge gehabt. Er lehrt daher anderweitig selbst (loc. XXI. § 214): nervus et vinculum publici coetus Christianorum est sacrae coenae celebratio, unde etiam in ecclesiae conventibus eucharistia administratur. Was die Taufe anbetrifft, so hat weder die ältere noch auch die lutherische Kirche diesem Sakrament eine Beziehung zum Cultus eingeräumt. Das haben nur die Reformirten gethan. „In baptismo cavetur imprimis, ne alibi quam in ecclesia ministretur, dum ipsa convenit ad audiendum verbum.“ Schleiermacher ist im Recht, wenn er dagegen erklärt: Kinder gehören in den Cultus nicht; die Taufe gehört mehr der Familie, das Abendmahl aber der Gemeinde an. Vgl. Prakt. Theol. I. S. 142.

So viel steht also fest, eine gottesdienstliche Handlung ist das Abendmahl und als solche will es gefeiert seyn. Aber lehnen wir nun auch die Folgerungen nicht ab, die diese Anerkennung nach sich zieht. Ὁ πατήρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν, so versichert der Herr; und hier wie überall greift die Regel Platz: ὁ ὁ πατήρ ποιεῖ, ταῦτα ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ. Er begehrt einen Cultus im Kreise der Seinen, und auf die Herstellung desselben nimmt er Bedacht. Ausdrücklich geordnet hat er in diesem Interesse nur Eins. Er stiftet das heilige Mahl und spricht: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Hat er sich aber auf diess Eine beschränkt, begegnen wir sonst keiner Satzung dieser Art: so bricht desto evidentere die Pflicht hervor, welche die feiernde Gemeinde zu lösen hat. Sie tritt in Widerspruch gegen die Intention des Herrn, wenn ihr Cultus die Abendmahlsfeier schuldig bleibt. Ja selbst dann wird sie der Absicht Christi nicht gerecht, wenn nicht die Eucharistie der Gipfel und die Spitze, mit Gerhard zu reden der nervus, das vinculum ihres congressus ist. Dahin hat man den Herrn zur Zeit der Apostel verstanden und die Praxis jener Zeit stand mit diesem Verständniss in Harmonie. Es ist ein lehrreiches Bild, welches die Apostelgeschichte vom Cultus der Muttergemeinde entworfen hat. „Καθ’ ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλῶντές τε κατ’ οἶκον ἄρτον“, A. G. 2, 46. Allerdings, nicht die Rücksicht der Pietät, noch weniger die blosse Gewohnheit, sondern ein wohlverstandenes Bedürfen hat diesen andauernden Besuch des Tempels motivirt. Und doch nicht dort, sondern κατ’ οἶκον oder in dem ὑπερῶν hielt die Gemeinde kraft der κλάσις τοῦ ἄρτου ihren eigentlichen Cultus ab. Gewiss war es ein kultisches Handeln, wenn der Apostel an jenem Sonntage das Wort in der Versammlung zu Troas nahm (A. G. 20, 7: διελέγετο αὐτοῖς μέχρι μεσονυκτίου, ἐφ’

ἱκανὸν ὁμιλήσας ἄχρις αὐγῆς); und doch nicht darin, sondern in ein Andres hat die Gemeinde das Wesen ihrer kultischen Feier gesetzt —: „ἐν τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων συνηγμένων ὑμῶν κλάσαι ἄρτον“. Der Cultus in Corinth ragte durch den Reichtum und den Glanz der χαρίσματα hervor, welche sich innerhalb desselben entfalteten. „Ὅταν συνέρχησθε, ἕκαστος ὑμῶν ψαλμὸν ἔχει, διδαχὴν ἔχει, γλῶσσαν ἔχει, ἀποκάλυψιν ἔχει, ἐρμηνείαν ἔχει“ 1. Cor. 14, 26. „Πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω“: diesen Befehl fügt der Apostel der Schilderung hinzu; er setzt daher voraus, dass die Charismen im Falle der normalen Verwendung nicht bloss dem Effekt der συνέλευσις dienstbar sind, sondern dass sie in eben diesem Falle als selbsteigene Elemente des Cultus erscheinen. Und doch heisst er gerade die Corinthier der Weisung Christi gedenken: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν; es schien, als hätten sie ihrer vergessen; und in der That haben sie dieselbe versäumt. Dass sie den Gaben, deren Glanz ihre Cultusversammlung durchleuchtete, eine höhere Schätzung und eine sorgfältigere Pflege widmeten, als dem von dem Herrn gestifteten Mahl: diess ist die Klage, die uns aus jeder Zeile der einschlägigen Capitel entgegentritt. Ein Abschnitt findet sich im Zusammenhange dieser Capitel, dessen Herrlichkeit man willig anerkennt und dessen Details von Seiten der Exegeten mit intensivem Fleiss durchforscht worden sind. Nur Einer Frage weichen sie aus, sie haben sie kaum einmal berührt. Was hat den Apostel zu diesem Enkomium der Liebe bestimmt? Wir lesen doch keine Digression, keinen Erguss, durch eine zufällige Ideenassociation motivirt. Die Note von Bengel „jam ardet Paulus et fertur in amorem“ ist von keinem Belang. Richtiger hat dieser Theologe bemerkt: hac ostensione facta redit ad charismata. Vorher hatte der Apostel vom Corinthischen Cultus gesprochen: nachher kommt er auf denselben

Gegenstand zurück. Und in der Mitte findet sich das Lied auf die Liebe. Eben das ist der Gesichtspunkt, aus welchem der Abschnitt zu betrachten ist. Schon durch den Wortlaut der Tugend, zu deren Preise Paulus übergeht, werden wir der Feier eingedenk, die den Namen Agape empfangen und die ihn getragen hat im entlegensten Alterthum und eben da, wo die spätere sogenannte Agape vom Sakrament noch nicht gesondert war. Aber auch die sachliche Darstellung des Apostels weist auf Schritt und Tritt auf die Eucharistie ⁶⁷⁾ und hat das Interesse

⁶⁷⁾ Wir müssen zwar in diesem Zusammenhange auf die nähere Begründung dieser Voraussetzung verzichten, gestatten uns aber doch nachstehende Bemerkungen. So viel ist eingestanden, dass sich die Betrachtung über die Liebe durchaus und durchweg in der Relation zu den Gnadengaben bewegt, und dass dieser Bezug bei keinem Detail verleugnet wird. So viel wiederum muss zugestanden werden, dass der Apostel die Gnadengaben im ganzen Umfange dieses Capitel lediglich nach Seiten ihrer Verwendung beim Cultus in Erwägung nimmt. Da drängt sich denn doch wohl die Ueberzeugung auf, dass, wenn er die Liebe denselben gegenüberstellt, dass ihm da dasjenige Cultuselement vor Augen stand, in welchem die Liebe ihre Bethätigung hat, nemlich das Abendmahl, das Liebesmahl. Paulus spricht von dem καταργηθήσεσθαι der προφητεῖαι, der γλῶσσαι, der γνώσεις. Des Rekurses auf die Ewigkeit bedarf es nicht, um ihnen diese Prognose zu stellen. Schon in der Zeit verlieren sie für Viele unter Denen ihren Reiz, welchen das Stückwerk eben nicht genügt. Aber denen die glänzendste Predigt, mit Menschen- und mit Engelzungen geredet, nicht zur Befriedigung und Erquickung gereicht, — in dem Abendmahl bleibt ihnen die Kraft der οἰκοδομή! Der Apostel verheisst, den Corinthern einen Weg καθ' ὑπερβολήν zu zeigen, einen Weg, der sie weiter führen werde, als es mittelst der Gaben geschieht. Nun was die Erbauung betrifft, so steigen sie in der That zu einer höheren Stufe empor, wenn sie die Feier des Abendmahls begehen. Jeder Exeget wird es uns einräumen, dass die Schlussworte des 13. Cap. μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη ihre befriedigende Erklärung noch nicht gefunden haben. Was im Interesse ihrer Deutung versucht worden ist, das braucht man nicht zu verachten und abzuweisen; nur eine wirkliche Genüge gewährt es nicht. Haben wir

derselben im Auge. Dem Rang und der Stellung, welche die Liebe im Leben der Gemeinde behauptet, läuft die Dignität, welche der Abendmahlsfeier innerhalb des Organismus des Cultus gebührt, parallel. Die ὑπερβολή der ἀγάπη in dem ethischen Bereich hat auf dem kultischen Gebiet ihr Analogon. Ζηλοῦτε τὰ πνευματικά, ζηλοῦτε τὸ προφητεύειν, καὶ τὸ λαλεῖν γλώσσαις μὴ κωλύετε, so schreibt der Apostel wohl am Schluss, es ist also sein ernstlicher Wunsch, diese Gaben im Gottesdienst entfaltet zu sehen: „μεῖζων δὲ τούτων“ ἡ τράπεζα κυρίου! Obenan steht die Stiftung des Herrn. Um diesen Mittelpunkt soll alles Andre sich sammeln, dieser Spitze alles Andre dienstbar seyn. Und sie muss Eingang und Geltung gewonnen haben, diese Willensmeinung des Apostels. Denn in der nachapostolischen Zeit hat sich das kirchliche Handeln nach Regel derselben gestaltet. Ein Cultus ohne die Eucharistie war völlig unerhört; ja Alles, was sonst in seinem Verlaufe geschah, war teleologisch auf die sakramentliche Feier berechnet. Und viele Jahrhunderte hindurch behielt diess Verfahren Bestand. Erst durch die Reformation wurde ein Umschlag herbeigeführt. Zwar intendirt oder sanktionirt hat wenigstens

Hofmann (vgl. Comm. S. 317) richtig verstanden, so scheint selbst er auf eine solche zu verzichten. Und diesen Verzicht muss man auch leisten, so lange man die Begriffe rein unter den ethischen Gesichtspunkt stellt oder sie im Sinne des Thomas als die virtutes theologicae fasst. In ein andres Licht tritt die Sache, sobald man den kultischen Standort beschreitet. Auch bei diesen Begriffen πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη hat der Apostel den Cultus, die Gnadengaben und das Abendmahl, im Auge. Was nun die προφητεῖαι, die γλώσσαι, die γινῶσις betrifft, so haben es diese mit der πίστις und ἐλπίς zu thun; deren Bereiche gehören ihre Objekte an; während die ἀγάπη in der Abendmahlsfeier ihre kultische Bethätigung hat. Verhält es sich nun so: ist Paulus alsdann mit der Behauptung des μεῖζων τούτων im Recht? Und wiederum: wenn dem so ist, — welche Stellung kommt der Eucharistie alsdann im Organismus des Cultus zu?

die Lutherische Kirche⁶⁸⁾ eine derartige Aenderung nie. Aber zum Vollzug und zur Consolidirung ist sie freilich in ihrem Schoosse gekommen, und je länger je mehr ist sie eben dort ganz eigentlich zur Herrschaft gelangt. Dass die Eucharistie ein integrireder Bestandtheil des Cultus sey: kaum die Theorie erkennt diesen Gedanken noch an; für die Praxis ist er völlig abgethan.⁶⁹⁾ Wohl hält man noch immer Abendmahl; aber man hält dasselbe „nach dem Gottesdienst“. Die Gemeinde wird förmlich entlassen, entlassen mit verfrühtem Segensspruch; und wie zu einem Privatakt bleibt eine Anzahl von Individuen zurück, von denen ein jedes, eins nach dem andren, die „sakramentliche“ Gabe empfängt.⁷⁰⁾ „Οὐκ ἔστιν τοῦτο κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν!“

⁶⁸⁾ Es ist diess nur von Seiten der Reformirten geschehen. Sie haben die Ordnung fixirt, dass die Abendmahlsfeier auf die hohen Feste und auf bestimmte Sonntage zu beschränken sey. Andererseits halten sie allerdings energisch darauf, dass dann die gesammte Gemeinde zu diesen Communions erscheine; proprio motu et privato arbitrio dürfe sich Niemand denselben entfremden. Einen Werth legen wir auf diese Strenge nicht. Nicht der Sache selbst ist sie entstammt, sondern dem Begriff der Zucht, der hierher nicht gehörig ist und den namentlich Luther auf diesem Gebiet schlechterdings nicht dulden mag. „Nos neminem cogimus aut violenter impellimus, nec quisquam in nostri gratiam hujus coenae conviva esse dignetur“ (Cat. maj. V, 52). Mit der früher mitgetheilten „Admonition“ Luthers befindet sich diese Aeusserung in vollkommener Harmonie.

⁶⁹⁾ Von lehrreichem Interesse sind die Betrachtungen, welche Schleiermacher darüber angestellt, vgl. Prakt. Theol. Th. I. S. 142.

⁷⁰⁾ Man hat im Sinne der Remedur einen Vorschlag gemacht, und hier und dort wird derselbe auch ausgeführt. Ihre Gegenwart wenigstens solle die Gemeinde der Eucharistie nicht entziehen; sie müsse Zeugin ihrer Feier seyn, wenn immer der grössere Theil an dem wirklichen Genuss nicht participirt. Das Gefühl, welches diesem Gedanken zum Grunde liegt, erkennen wir an. Seine praktische Verwerthung dürfte bedenklich seyn. Einem θεᾶτρον, wo neben den handelnden Personen auch zuschauende

Wenn die Lutherische Kirche dem Vorwurf verfällt, dass sie die Eucharistie zu wenig als das Mahl der Gemeinde betrachtet, dass sie die Stellung derselben innerhalb des Cultus erschüttert und verschoben hat: so hält ein anderweitiges Verdienst, das sie unstreitig erworben, dem gedeuteten Vorwurf ein Gleichgewicht. Im Interesse der individuellen Feier hat Luther das Menschenmögliche gethan. In der zwiefachen Richtung, die in dem Begriffe derselben begründet ist, hat er insofern bedeutende und erfolgreiche Anstrengungen gemacht. In einer zwiefachen Richtung: so drücken wir uns aus. Wir meinen eine Distinktion, welche nicht erst der Neuzeit angehört, sondern bereits den kirchlichen Theologen geläufig war, — sie wurzelt wohl in dem Ausspruch des Herrn: ich werde das Abendmahl mit ihm halten und er mit mir. „In sacramento“, so hat Gerhard gelehrt, „Deus nobiscum agit et vicissim cum Deo nobis in eo res est“ (vgl. loc. XVIII. § 25 u. ö.). Vielen Beifall hat es gefunden, wenn neuerlich Kliefoth das Eine als die sakramentale, das andre als die sakrificielle Seite bezeichnet hat. Ueber die Ausdrücke darf man streiten;⁷¹⁾ über die Sache selbst

sind, darf die Feier nicht vergleichbar seyn. So ganz neu ist der Gedanke übrigens nicht; nur hat ihn die Kirche nicht gefasst, sie hat ihn auch nicht zu billigen vermocht. Vgl. Höfling a. a. O. S. 213: „Der Abendmahlsgenuss ist ein Akt der ganzen Gemeinde der Fideles. Die Theilnahme durch blosse Gegenwart ohne einen Antheil an der Communion ist eine Unsitte, die von dem Chrysostomus als eine zu seiner Zeit aufgekommene gerügt und als unstatthaft bezeichnet wird (hom. in Ephes. III).“ Die ältere Kirche wies vor der Eucharistie die Unberufenen aus. „Μή τις τῶν ἀκροωμένων; μή τις τῶν κατηχομένων; μή τις τῶν μὴ δυναμένων προσελθεῖν;“ — die wirklichen Fideles waren selbstverständlich Kommunikanten. Irgendwie würde sich in der That bei dem abgewiesenen Vorschlag das Wort des Apostels erfüllen: ὃς μὲν πεινᾷ, ὃς δὲ μεθύει 1. Cor. 11, 21.

⁷¹⁾ Die scharfe Polemik, in welche Nitzsch gegen diese Ausdrücke getreten ist, scheint uns nicht genügend gerechtfertigt zu seyn. Jedenfalls

kann kein Zweifel bestehen. Die Distinktion ist im gleichen Recht wie die doppelte Aufgabe, welche sich kraft derselben ergibt. Wir wiederholen es, was die individuelle Feier betrifft, so hat Luther zu ihrer Lösung das Möglichste gethan. Was der einzelne Christ am Abendmahl habe, was ihm die Gnade beim Genusse desselben verleihe, das hat er ebenso klar und energisch in's Licht gestellt, wie er die Verpflichtung erkennbar macht, die der Kommunikant bei der sakramentlichen Feier schuldig sey. Die grosse Frage ist nur die, ob er sich unter den Umständen, die er schuf, und innerhalb der Schranken, wie er sie zog, in der Lage befand, das Ziel vollkommen zu erreichen. Und diese Frage müssen wir verneinen. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, dass die Lutherische Lehre vom Abendmahl bei den evangelischen Christen immer die überwiegenden Sympathien gefunden hat. Ihr hat die Mehrheit sich zugeneigt, so oft sie mit der Theorie von Zwingli und Calvin in Vergleichung kam. Allerdings haben einzelne Theologen sich vielmehr dahin erklärt, dass die Auffassung Calvin's die vollendete sey, weil sie der Schrift vollkommen entspreche.⁷²⁾ Der zuversichtliche Ton dieser Behauptung

ist die Gefahr, die er von daher besorgt, eine illusorische. Vgl. Liturg. S. 412. Indess hat sich auch Zezschwitz mit den Bezeichnungen nicht völlig einverstanden erklärt und die Unterscheidung des causal-göttlichen und des gemeindlich-actualen Handelns in Vorschlag gebracht. Vgl. System der Prakt. Theol. § 34.

⁷²⁾ So namentlich Ebrard a. a. O. Th. 2. S. 572. Das diametral entgegengesetzte Urtheil hat Kahnis darüber gefällt a. a. O. S. 415. Es lautet äusserst herbe, ohne darum ungerecht zu seyn. Wir haben Ursach, die Critik zu beachten, die Schleiermacher an den verschiedenen Auffassungen vollzogen hat (vgl. Glaubensl. Th. 2. S. 442). Der Ansicht von Zwingli macht dieser Theologe den Vorwurf einer überverständigen Dürftigkeit. Aber auch der Calvinischen pflichtet er weder bei noch verheisst er derselben den Sieg. Freilich ist er nun auch der Lutherischen nicht hold, sondern er hofft, dass das fortgesetzte unbefangene Bemühen eine

hat indess eher verstimmend, als überzeugend eingewirkt. Die Virtuosität, welche Calvin bei der Vertheidigung und Rechtfertigung seiner Lehre entfaltet, die Kunst, mit welcher er sich zwischen den Gegensätzen bewegt, ohne dass er dem einen oder dem andren verfällt, die Besonnenheit, die er inmitten des Affekts, die Nüchternheit, die er bei der lebhaftesten Erregung bewahrt, — das alles bleibe unangetastet bestehen; nur lässt es hinwiederum die Empfindung, die ihrer selbst gewisse Empfindung bestehen, dass Wahrheit und Recht auf Seiten Luthers sey.⁷³⁾ Es ist damit freilich nicht gesagt, dass Die alle, welche sich zu Luther's Lehre bekennen, vollkommen befriedigt auf den Sätzen derselben beruhen. Früher ist diess vielleicht geschehen, namentlich bei Gerhard bricht eine Genüge dieser Art hervor; gegenwärtig greift sie nicht mehr Platz. Die „annähernd richtigste“ hat Schöberlein die Lutherische Formel genannt (a. a. O. S. 38): als eine adäquate erkennt er sie nicht an. Woran fehlt es ihr denn? An Bestimmtheit und Klarheit sicher nicht.⁷⁴⁾

Auffassung entwickeln werde, die alle Klippen vermeide. Wir theilen weder die Hoffnung noch nehmen wir überhaupt eine Aussicht dieser Art. In der That bedarf es dessen auch nicht.

⁷³⁾ Was uns bei Calvin am empfindlichsten verletzt, das ist die bis zum Ueberdruss von ihm wiederholte unwahre Behauptung — eine Behauptung, deren Ungrund Niemanden so klar wie ihm selbst gewesen ist —, als handelte es sich in diesem Kampf nicht um die res ipsa, sondern nur um den modus rei. Gerhard bemerkt mit Recht, dass er umsonst bemüht sey, die *μυστηριομαχία* zu einer blossen *λογομαχία* herabzudrücken.

⁷⁴⁾ Viel eher könnte man diesen Vorwurf gegen die Calvinische Fassung erheben. Mit Recht hat Kahnis „das Unbestimmte und Nebelhafte ihrer Klänge“ gerügt. In einer späteren Schrift freilich hat dieser Theologe vielmehr Luthers Darstellung eine „unabgeklärte“ genannt. Unzutreffend ist diess Urtheil in jedem Betracht. Soll dasselbe aber auf die eigentliche Lehre gehen, so ist es geradezu ungerecht.

Um desto mehr an der Evidenz der aufgestellten Behauptungen! Wir bewundern das Geschick, mit welchem Luther die gegnerischen Argumente entkräftet, wie er auf jedes Bedenken seine Antwort hat; kaum betreffen wir ihn einmal auf einer Verlegenheit und nie zieht er sich auf eine bloße Ausflucht zurück. Allein eine Einsicht in das, was er behauptet, erschliesst oder vermittelt er nicht. So deutlich, wie es mit Menschenworten möglich ist, drückt er es aus, was der Kommunikant in der Eucharistie empfangt, und was er seinerseits bei der Feier zu leisten hat: nur auf die Frage, πῶς δύναται ταῦτα γινέσθαι, und auf diese Frage in ihrem wesentlichen Tenor, wird uns die Antwort nicht zu Theil. Luther konnte diese Antwort nicht geben, so lange seine Betrachtung in den oft bezeichneten Schranken blieb. Als ein Mahl der Gemeinde hat der Herr das Abendmahl instituiert. Der Gemeinde spendet er seine Gabe und die Gemeinde ruft er zur Feier auf. Allerdings nimmt das einzelne Glied an der Gabe so wie an der Feier Theil. Aber weil dieser Antheil, den es hat, durchaus an der Vermittlung von Seiten der Gemeinde hängt, so wird denn auch Beides, die Gabe, welche gereicht, und die Leistung, welche gefordert wird, allein von dieser Stelle her erkennbar seyn. Die Lutherische Abendmahlslehre ist die einzig richtige: — aber in dem Masse leuchtet sie als solche ein, in welchem der bezeichnete Standpunkt behauptet wird. Tief und fest sind wir davon überzeugt: in dem Begriff der feiernden Gemeinde haben wir den Schlüssel zum Verständniss des Problems zur Hand. Treten wir zu der Aufgabe herzu.

ZWEITER ABSCHNITT.

Die göttliche Gabe.

1. Die Substanz.

Von einer Gabe ist die Rede, welche der Herr bei dem Mahle und kraft des Mahls, das er gestiftet hat, seiner Gemeinde verleihe und welche sie ebenso sicher empfangen, $\acute{\alpha}\sigma\acute{\alpha}\chi\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\ \epsilon\iota\sigma\theta\acute{\iota}\eta\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\iota}\nu\eta$, wie die Jünger sie dahingenommen haben, als ihnen das $\lambda\acute{\alpha}\beta\epsilon\tau\epsilon,\ \phi\acute{\alpha}\gamma\epsilon\tau\epsilon,\ \pi\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\epsilon\ \epsilon\acute{\kappa}\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$, entboten worden war. Um die Substanz dieser Gabe handelt es sich zunächst; um ihre Substanz unterschieden von dem Effekt. Es ist eine andre Frage, was wir im Abendmahl empfangen, die Frage nach dem donum, der res sacramenti; und wiederum eine andre, wozu der Genuss den Communicanten gedeihe, die Frage nach der efficacia, der virtus. Beide haben ihr Recht und beide wollen erledigt seyn ⁷⁵⁾. Dass jene, die erste, die principale sey, so

⁷⁵⁾ Luther begehrt zum Zweck der Vollständigkeit der Lehre (— diess meint er unter den Worten im grösseren Catechismus „jam ergo totum sacramentum habemus“), dass Beides erläutert werde, „cum quid sacramentum in se sit, tum quid adferat et prosit utentibus.“ Schleiermacher war bekanntlich der Meinung, dass die evangelische Lehrdarstellung auf die Wirkungen des Abendmahls einzuschränken sey; er selbst hat daher nur die beiden Sätze aufgestellt, die er § 141 und 142 der Glaubens-

viel scheint aus der einfachsten Logik hervorzugehen: man hat sie gleichwohl zu Gunsten der zweiten verdrängt und diese als die ausschliesslich berechnete angesehen. Dem reformierten Bekenntniss fällt der bezeichnete Vorwurf zur Last. Zwingli nimmt ihn bereitwillig über sich, ja er rechnet sich denselben zum Verdienst. Stand ihm der Satz einmal fest, wie er ihn in der „fidei ratio“ zum Ausdruck bringt, „sacramenta tam absunt ut gratiam conferant ut ne adferant quidem aut dispensent; vehiculum Spiritui non est necessarium, ipse est virtus aut latio qua cuncta feruntur“: so konnte sich ihm keine andre Ansicht von dem Abendmahl ergeben, als wie er dieselbe in dem Schreiben an Matthäus Alber in Reutlingen (vom 16. November 1524) und in buchstäblicher Uebereinstimmung damit in seinem Hauptwerk „commentarius de vera et falsa religione“ entwickelt hat. Ihm ist das Sakrament ein reiner ritus mnemonicus, welchen psychologisch moralische Wirkungen begleiten. „Christi corpus cum in coena cum in mentibus piorum non aliter est quam sola contemplatione.“⁷⁶⁾ Kaum eine actio Do-

lehre entwickelt hat. Was den Calvin betrifft, so hat dieser Reformator zwar den Unterschied zwischen der materia aut substantia einerseits und zwischen dem effectus andererseits sehr bestimmt betont (vgl. inst. IV. 7, 11); und in der Schrift de coena Domini (v. J. 1540) spricht er es unumwunden aus, ohne die erstere würde der letztere in einer festen Realität nicht gegründet seyn; „die Frucht würde zu Nichts, nisi in coena sacra substantia et fundamentum rei nobis donetur“. Aber wenn er sich näher dahin erklärt, „materiam aut substantiam voco Christum cum sua morte et resurrectione“: so ist es offenbar, dass auch er eine Substanz sakramentlicher Gabe nicht anerkennt. Wir behalten dem Text den Nachweis vor.

⁷⁶⁾ Vgl. Zwingli, explan. art. 18. v. J. 1523: „Corporis et sanguinis Christi manducationem nominavi commemorationem, antequam Lutheri nomen audierim.“ De vera et falsa relig. v. J. 1525: „Coena dominica

mini erkennt er in demselben an, sondern zumeist eine actio solius hominis. Genug, von einem Effekte der Abendmahlsfeier weiss er wohl, nur für eine Gabe, für ein donum sacramentale, lässt seine Lehre keinen Raum. Er selbst gesteht diess nicht bloss zu, sondern er beansprucht den Ruhm, dass er an dieser Stelle die arx Papismi durchbreche; und er ruft Luther zur Theilnahme an seinem Ruhm und Siegesgange auf.⁷⁷⁾ Luther lehnte den Antrag ab:⁷⁸⁾ desto bereitwilliger trat Calvin in die Fusstapfen des Züricher Theologen ein. Weder das absprechende Urtheil, welches er mehrfach über die Lehre von Zwingli gefällt

est mortis Christi commemoratio (non peccatorum remissio, nam ea solius mortis Christi est), qua ii, qui se Christi morte credunt reconciliatos, hanc vitalem mortem annunciant.“ Fidei ratio v. J. 1530: „Credo, in eucharistia omnem rem per Christum gestam agnoscentibus fidei contemplatione velut praesentem fieri.“ Expos. fidei v. J. 1531: „Quum ad coenam Domini cum spirituali manducatione venis ac symbolicum Christi corpus participas, jam sacramentaliter edis, quum mens reficitur hac fide, quam symbolis testaris.“

⁷⁷⁾ Vgl. Zwingli, amica exegesis i. e. expositio eucharistiae negotii ad M. Lutherum v. J. 1527: „Créde mihi, pontificios nihil ferme spei habere reliquum, quam si superstitionem istam retineant.“ In gleichem Sinne wendet er sich an Bugenhagen in dem Antwortschreiben auf dessen Zuschrift v. J. 1525: „non potest ex integro Antichristus profligari, nisi hoc errore labefactato corruat.“

⁷⁸⁾ Aus dem Schreiben, welches Luther 1524 an die Christen zu Strassburg gerichtet hat, hat man mehrfach den Schluss gezogen, dass er eine Zeit lang nicht abgeneigt gewesen sey, auf einen derartigen Antrag einzugehen; und das eben daher, weil er erkannt habe, welchen Schaden das Papstthum darunter erleiden würde. Aber der Schluss ist irrig. Bereits Holtzmann hat gezeigt, dass er auf einem Missverstand des betreffenden Passus beruhe. Vgl. dessen Schrift „de corpore et sanguine Christi etc.“ Heidelberg 1858 § 55. Ein Missverstand dieser Art fällt namentlich Kahnis zur Last, welcher der Aeusserung Luthers einen ihr fremden Sinn unterlegt.

— er nennt sie nüchtern und profan —, noch auch die eigenen Aufstellungen, die er derselben entgegensetzt, treten der ausgesprochenen Behauptung in den Weg. Zu einer eigenen dritten Ansicht vom Sakrament hat es die Genfer Theologie überhaupt nicht gebracht. Trotz der bündigsten gegentheiligen Versicherung bestand zwischen Zwingli und Calvin im Wesentlichen volle Harmonie.⁷⁹⁾ So wenig wie Jener, ebenso wenig hat Dieser

⁷⁹⁾ Dahin haben sich die Zeitgenossen, aber auch die Späteren erklärt. Brenz statuirt zwischen Calvins und Zwinglis Meinung keinen Unterschied. Jener drücke sich zwar bescheidener und vorsichtiger aus, aber in substantia theilten sie den gleichen Irrthum. Gleichlautend ist das Urtheil des Hospinian: „sunt qui Calvinum mediam quandam sententiam inter Lutherum et Zwinglium docuisse affirmant: sed hoc vel ex imperitia vel malitia faciunt; nullam in eis esse repugnantiam, non difficile est sani judicii hominibus demonstrare.“ Erst neuere Theologen sprechen sich anders darüber aus. Aber bei weitem nicht alle. Gerade Die, welche den Gegenstand am sorgsamsten durchforscht, Schneckenburger, Schweizer, Hagenbach, pflichten dem Urtheil der Aelteren bei. Vgl. Niedner Dogm. Gesch. erste Aufl. S. 368: „die wesentliche Identität zwischen Zwingli und Calvin erhellt bis zur demonstrablen Evidenz.“ Die Behauptung von Dörner, in der Sache habe sich Calvin der Lutherischen Anschauung zugewandt, nur hinsichtlich der Begründung bleibe er auf Zwinglis Seite bestehen (Gesch. der protest. Theol. S. 397), halten wir für incorrekt. Mit erwiesenem Rechte hat Schweizer (die Glaubenslehre der ref. Kirche Th 2. S. 656) bemerkt, dass Calvin auf diesem Gebiet eben nur in irenischer Vermittlungsabsicht gearbeitet hat. Um eine Formel war es ihm zu thun, in welche die streitenden Partheien ihre Ansichten eintragen konnten, um eine Formel, die den Dissensus vertuschte und verbarg. Er hat, wie sich Kahnis ausdrückt, von den Gegensätzen gelebt und eine blosse Verstandeschöpfung zu Wege gebracht. Daher sein Unmuth, als der cons. Tigur., der bei den Schweizern eine willige Aufnahme fand, von Seiten der Lutherischen Widerspruch erfuhr. Daher namentlich sein Groll gegen den Hamburger Theologen Joachim Westphal, welcher allerdings mit wenig schonender Hand die fein und künstlich gesponnenen Maschen des Calvinischen Netzes zerriss.

eine Gabe anerkannt, welche der Kommunikant bei dem Genuss des Abendmahls empfangt, eine Gabe, die an diese Feier gebunden sey. Er spricht wohl von einem Expressius oder Sublimius, von einem reicheren, eindringlicheren und beseligenderen Genusse des Herrn, welchen die Eucharistie dem Christen gewähre; ja wenn er in der Schrift *de coena Domini* ausdrücklich lehrt, „*panis non modo repraesentat, sed etiam offert, signa veritati et substantiae suae conjuncta sunt*“:⁸⁰⁾ so lautet das ganz der Lutherischen Ansicht verwandt. Und doch hören wir nur einen täuschenden Klang. Denn wenn der Cons. Tigur., in welchem sich Calvin am entgegenkommendsten erwiesen zu haben vermeint, sich dahin erklärt, „*Christus in coelum ad se ita nos attollit*,⁸¹⁾ *ut vivificum carnis suae vigorem in nos transfundat*“; oder wenn es in dem Catech. Genev. heisst, „*coena ideo a Christo instituta est, ut corporis et sanguinis sui communicatione educari in spem vitae aeternae animas nostras nos doceret idque nobis certum redderet*“: was sagen die dürren Worte andres, als dass uns das Sakrament die gleiche Gnade vermittle, die dem Glauben auch ausserhalb desselben durch die Kraft des heiligen

⁸⁰⁾ Vielleicht war hierdurch der Beifall motivirt, welchen Luther dieser Schrift gespendet haben soll. Sonst sind nach Reformirtem Lehrbegriff Brot und Wein nur *signa obsignantia*, nude *σημαντικά*, nicht *offerentia*, *collativa*, *μεταδοτικά*, nicht *vehicula*, nicht wie Gerhard lehrt (loc. XVIII § 94) *organa*, *media*, *ὄχηματα*, per quae Deus offert, exhibet, applicat etc.

⁸¹⁾ Ueber die „*sententia de fide οὐρανοβατική*“ hat bereits Gerhard sein Urtheil gefällt (loc. XXI. § 107). „*Nullum de ea proferri potest mandatum, nulla promissio*.“ Er zeigt, wie unter ihrer Voraussetzung von einem Sakrament keine weitere Rede sey. Auch Nitzsch erklärt diesen Satz für gleich unhaltbar wie die Theorie von der räumlichen Beschränkung des himmlischen Leibes des Herrn. Vgl. deutsche Zeitschrift für chr. Wiss. u. chr. Leben 1857 S. 201.

Geistes erreichbar sey! Jener vigor (— der Begriff findet sich oft bei Calvin und immer mit merklicher Schärfe betont; mitunter wird ihm der Ausdruck der *virtus* substituirt) und diess *docere* sorgen dafür, dass die Sphäre des blossen Effekts gewahrt und das *donum sacramentale* ausgeschlossen bleibt. Nein, solch' ein *donum* hat auch Calvin nicht gelehrt, er erkennt dasselbe nirgends an.⁸²⁾

⁸²⁾ Die viel behauptete Hinneigung Calvins zu der Lutherischen Anschauung beruht daher nur insofern auf Wahrheit, als er allerdings, was den Effekt der Feier anbetrifft, weiter als die Züricher ging, so weit, dass ihm diese in den Consensus-Verhandlungen, wie Dorner bemerkt, „nur zögernden Schrittes folgen mochten.“ Der Schein, dass er Luther wesentlich näher getreten sey, konnte von daher um desto leichter entstehen, als er es nicht an Aeusserungen fehlen lässt, die ihn geflissentlich begünstigen. „*Quidquid ad exprimendam veram substantialemque corporis et sanguinis Domini communicationem, quae sub symbolis exhibetur, facere potest, libenter recipio, atque ita, ut fideles non imaginatione duntaxat percipere, sed re ipsa frui intelligantur.*“ Nur bei Licht darf man Aeusserungen dieser Art nicht besehen. Der „eigentlichere“ Genuss Christi, welchen er dem Abendmahl, den Gnadenwirkungen überhaupt gegenüber, vindicirt, ist doch nur ein symbolisch anderer und ragt lediglich durch seinen subjektiv intensiveren Effekt über jene hinaus. Vgl. Schneckenburger, compar. Darst. Th. 2. S. 272. Unter den Neueren ist in diesem Betracht kein Anderer so genau in die Fusstapfen des Calvin getreten, als Schleiermacher. Obgleich dieser Theologe sich sonst über Dessen Abendmahlslehre nicht allzu günstig geäussert hat, so ist es doch korrekt Calvinisch gelehrt, wenn er (Gl. Lehre Th. 2. S. 437) erklärt: „Zwar ist der geistige Genuss, zu welchem Christus die Seinen eingeladen, keineswegs an das Sakrament gebunden und auf dasselbe beschränkt; wohl aber ist der erstere im letzteren zu finden, hier ist zu jenem der sichere und unfehlbare Zugang aufgethan.“ — Uebrigens haben die Reformirten es sich niemals verhehlt, dass diess das Moment ihrer Abendmahlslehre sey, welches dem Anspruch der Frömmigkeit nicht genügt. Sie kleiden sich daher in den Schein, dass auch sie in der That eine Substanz göttlicher Gabe im Sakrament anerkennen, und sie bieten das Aeusserste auf, diesen

Hierauf vor allem beruht die Differenz, die zwischen den Schweizern und den Sächsischen Reformatoren bestanden hat.⁸³⁾ Nicht bloss von einem Effekt der sakramentlichen Feier hat Luther gelehrt, sondern von einer den Effekt causirenden Substanz, von einer Gabe, welche die Hand des gegenwärtigen Herrn den Kommunikanten verleihe. Setzen wir hierin das wahre Wesen des confessionellen Unterschieds, so steht diess in voller Harmonie mit der Anschauung, wie Niedner sie entwickelt hat (K. G. S. 615). Mit Recht geht dieser Gelehrte auf Luthers Fundamentaltheologie, auf seine Auffassung der Anthropologie des Augustinus zurück. „Sowohl dem mystischen wie dem rationalen Begründen des menschlich Subjektiven habe sich Luther entgegengestellt und den Uebergriffen des letzteren dem Objektiven gegenüber zu wehren gesucht.“ Allein konkrete Gestalt nahm dieser Kampf in Bezug auf das Abendmahl eben dadurch an, dass Luther auf der Realität einer substanziellen sakramentlichen Gabe bestanden hat und dass er erst darauf hin die Frage nach dem Effekt zu ihrer Geltung kommen liess. Von Anfang an stand diese Ueberzeugung ihm fest,⁸⁴⁾ und er hat sie während

Schein zum blendenden Glanz zu erhöhen. Einzelne konnten sie dadurch bestechen: im Grossen und Ganzen war die Mühe umsonst. Das hingenzauberte Phantom hielt einen klaren sicheren Blick nicht aus. Der Nimbus tönender Worte schwand, und anstatt der „*substantia carnis et sanguinis*“ blieb doch nur die *virtus* des Effektes bestehen.

⁸³⁾ In dem Interesse, diesen durchschlagenden und wesentlichen Differenzpunkt in seiner Schärfe kenntlich zu machen, bedient sich Gerhard des stets stark betonten Ausdrucks der *substantialis praesentia* „*ad excludendum effugium de sola corporis et sanguinis efficacia in hoc mysterio praesente.*“

⁸⁴⁾ Sie datirt nicht erst, wie Einige glauben, aus einer späteren Zeit, nicht erst aus der Periode des schon entbrennenden Streits; nur dass es früher an einem Grunde, sie geltend zu machen, gebrochen hat. In

seines ganzen Laufs bis an das Ende desselben behauptet. Weder die Schmach hat sie ihm erschüttert, die er um ihretwillen erlitten,⁸⁵⁾ noch auch die Einsicht, dass sie die Klippe sey, an welcher jeder Vereinigungsversuch zerschelle.⁸⁶⁾ Er fühlte sich

der Schrift wider die Schwarmgeister v. J. 1526 hat Luther selbst sich darüber erklärt. „Als ich wider den Missbrauch der Papisten predigte, habe ich mich der Ketzerei nicht versehen, die jetzt überhand nimmt, und nur mit Jenen geschlagen über den rechten Brauch. Weil aber jetzt dasselbige von Vielen angefochten wird und man darauf hält, dass Christi Leib und Blut nicht im Abendmahl sey, will es die Zeit fordern, auch davon Etwas zu sagen.“ Uebrigens findet sich bereits in der Schrift an die Böhmen v. J. 1523 dasjenige, was man in jener früheren Periode vermisst, mit genügender Schärfe betont. Hierdurch erledigt sich auch wohl der Vorwurf, welchen auf diesen Grund hin Kahnis (a. a. O. S. 327) gegen den Reformator erhoben hat. Aber noch minder begründet ist der Wahn, als hätte Luther die Ueberzeugung von einer Substanz göttlicher Gabe im Sakrament noch aus dem Papismus herübergebracht. „Er war noch nicht ganz von Römischen Reminiscenzen und Gewöhnungen gelöst und dadurch verhindert, in der Abendmahlssache die reine Lehre der Schrift zu verstehen“: so äussert sich Alting in der exeg. Aug. Conf. Und Holtzmann versteigt sich zu der Versicherung: *quod ipse monachus olim manducaverat, idem ne postea quidem sibi eripi unquam passus est* (l. c. § 56). Behauptungen dieser Art hätte man einem Manne gegenüber nicht wagen sollen, der einerseits viele Jahre hindurch der Abendmahlssache die intensivste Geistesarbeit gewidmet, andererseits aber genügend gezeigt hat, dass er die Fesseln der Tradition zu zerbrechen vermag.

⁸⁵⁾ Mit einer Fluth von Vorwürfen hat ihn Zwingli überhäuft. „*Opinio insulsa, impia, stulta, immanis; vera pestis, qua propediem repullulante et grassante vastabitur evangelium.*“ Von Absurditäten, von einem *spectrum prodigiosum*, spricht auch Calvin. Neuere leisten in diesem Genre noch mehr. „*Insidet ei indoles morbida et corrupta, anxia mens, dubia voluntas, infirma conscientia*“: derartiges wird heut zu Tage von einem Luther gesagt, und solche Insolenz wird kaum einmal gerügt!

⁸⁶⁾ Luther hat darüber geklagt, dass bei den irenischen Versuchen der wesentliche Differenzpunkt umgangen würde. „Sie treiben viel Geschwätz von Nutzen, Frucht und Ehre des Sakraments, aber von der

gebunden im Geist und auf ein zähes Beharren gewiesen. Aber welches war ihm die vorausgesetzte Substanz? Nie hat er auf diese Frage eine andere Antwort ertheilt, als wie der catech. min. sie giebt: *est verum corpus et verus sanguis Domini nostri Jesu Christi sub pane et vino nobis Christianis ad manducandum et bibendum ab ipso Christo institutum.* Und nirgends beschreitet er zu ihrer Gewähr eine andere Instanz, als an welche derselbe Catechismus appellirt. „Ubi hoc scriptum est?“ „Sic scribunt sancti Evangelistae Matthaeus, Marcus, Lucas et sanctus Paulus: Dominus noster Jesus Christus dixit, *hoc est corpus meum.*“ Diess feste prophetische Wort war der Grund, auf welchem er beruht; darin fand er sein *δός μοι τοῦ σῶ* auf diesem heiligen und geheimnissvollen Gebiet. Ihn selbst hat es zuerst überwältiget, diess Wort mit seiner Uebermacht, „ich bin gefangen und kann nicht heraus, der Text ist zu gewaltig da, und will sich nicht lassen aus dem Sinne reissen“: und nun rüstet es den Ueberwundenen zum Streit; es wird sein Schutz, es ist auch sein Schwerdt. „In haec verba pedibus imus, hisce constanter inhaeremus; in his omne nostrum praesidium, tutela et propugnatio; in his fundamentum nostrum, defensio nostra et arma adversus omnes fallacias et errores, quae sunt aut allatae hactenus aut unquam afferri in hoc negotio poterunt“ (Cat. maj.). Hatte sich Zwingli auf himmlische Gesichte und Offenbarungen berufen (— in auffallender Harmonie war diess ebenso von Seiten Carlstadts geschehen): Luther blieb auch hier seinem grossen Grundsatz getreu, „ich traue nicht so sehr den Mirakeln, wenn ich helle klare Worte für mich habe“. Vor Anklagen hat ihn diese

Substanz will es nirgends heraus.“ Er hat es aber freilich erkannt, dass, sobald derselbe zur Sprache kommt, eine Einigung in keiner Aussicht mehr steht.

Stellung, die er eingenommen, nicht geschützt. Im Gegentheil. Man hat sein berühmtes Werk „dass diese Worte, das ist mein Leib, noch fest stehen, wider die Schwarmgeister“ (v. J. 1527) mit ähnlichen Schriften seiner Gegner in Vergleichung gestellt.⁸⁷⁾ An den letzteren rühmt man die Gründlichkeit einer auf Argumenten beruhenden Ausführung, während man in dem ersteren nur Invektiven und eigensinnige Behauptungen zu finden meint. Hundeshagen hat darin theils eine „Punktualisirung auf den Buchstaben“, theils sogar eine Alterirung des Glaubensbegriffs zu entdecken geglaubt. Luther habe sich auf die Laute der Einsetzungsworte gesteißt und eine ihnen fremde Erklärung seinen Gegnern gegenüber zu ertrotzen gesucht. Im Zusammenhange hiermit sey es alsdann geschehen, dass er das Wesen des Glaubens in die Verleugnung von Vernunft und Gefühl zu setzen gewagt.⁸⁸⁾ Leider hat auch Dorner, höchst wahrscheinlich in Abhängigkeit davon, in fast gleichlautenden Worten diesen Vorwürfen und Anklagen die Autorität seines Namens geschenkt (a. a. O. S. 310). Ihre Ungerechtigkeit hält gleichen Schritt mit

⁸⁷⁾ Mit der Schrift von Zwingli „dass diese Worte, das ist mein Leib, ewiglich den alten einigen Sinn haben werden“ (v. J. 1527), und mit der des Oecolampadius „de genuina verborum Domini hoc est corpus meum juxta vetustissimos auctores expositione“ (v. J. 1525).

⁸⁸⁾ Der Vorwurf ist übrigens nicht neu; im Wesentlichen erhebt ihn schon Calvin. „So weit“ dahin hat sich derselbe im Streit gegen Westphal geäußert „darf man die modestia fidei nicht treiben, dass man die Religion mit schreckbaren Wundern entstelle und meine, je absurder eine Sache sey, desto mehr stimme sie mit Christo. Der gesunde Glaube unterwirft sich freilich dem Worte Gottes, er sucht aber auch nach einer gesunden Auslegung.“ Es ist dieser Zusammenhang, in welchem Calvin gegen die Lutherischen die unbesonnene Drohung erhebt, „ne eorum intemperie coacti retegamus eorum dedecora quae melius latent.“ Es verhält sich damit wohl entgegengesetzt.

ihrer Herbigkeit. Es bedarf einer bedeutenden Entschlossenheit, wenn man dem Reformator die Verfälschung des Glaubensbegriffs zur Last legen will; denn bis auf die gegenwärtige Stunde hat Niemand die Paulinische πίστις so tief erfasst, so gründlich erkannt, mit immer steigender Klarheit dargelegt, als gerade Luther es vermocht.⁸⁹⁾ Weder auf den Wortlaut des τοῦτό ἐστιν an und für sich hat er den Schwerpunkt fallen lassen, noch hat er die Beugung unter die Autorität des Buchstabens als das Wesen des Glaubens zur Geltung gebracht.⁹⁰⁾ Sondern in den Zusammenhang der Einsetzungsgeschichte führt er ein, er versetzt in das Centrum der Scene und fragt, welchen unmittelbaren Eindruck die Entbietung des Herrn auf die unbefangenen Gemüther hervorbringe, auf diejenigen zumal, welche sich auf Gottes Wort verstehen und der Gabe und Verheissung Gottes harren. Am

⁸⁹⁾ Wir rechnen es Baumgarten zum Verdienst, dass er diess durch eine geschickte und zweckmässige Zusammenstellung von Aussprüchen aus Luthers Schriften dargethan. Vgl. Protest. Warnung und Lehre, 1857, S. 73 ff. Wie seltsam die Urtheile doch auseinandergehen! Nach Hundeshagen hat Luther den Glaubensbegriff verrenkt, während ihn Calvin bei weitem richtiger erfasst. Nach Gerhard hat die Genfer Theologie nicht einmal die Elemente desselben begriffen. Sie verwechsle durchweg die fides historica et contemplativa mit der fides justificans; von dem Nerv des Glaubens, der fiducia, wisse sie Nichts.

⁹⁰⁾ Diejenigen Aeusserungen Luthers, auf welche sich Hundeshagen zu Gunsten seiner Behauptung beruft, gewinnen diesen Schein nur dann, wenn man sie ihrem wahren Bezuge enthebt. „Wenn ich die Worte habe, will ich nicht weiter sehen noch gedenken, bei ihnen bleiben wir und thun darnach Augen und Sinnen zu“: so hat Luther allerdings gesagt. Aber es sind die Einwürfe des raisonnirenden Verstandes, denen er auf diese Art begegnen lehrt: den Glauben, welcher der göttlichen Verheissung traut und der Gabe Gottes gewärtig ist, hat er auf Buchstaben nicht basirt. Da freilich, wo das grade Widerspiel gegen die Entbietung Gottes behauptet wird, erkennt er überhaupt einen Glauben nicht mehr an.

deutlichsten hat er sich darüber in der Schrift gegen Carlstadt erklärt.⁹¹⁾ In einem Darreichungsakte, wie der Herr denselben vollziehe, müssten die begleitenden Worte das Objekt, welches die Angeredeten empfangen, als dasjenige bezeichnen, was es sey und was es wirklich sey.⁹²⁾ Sie liessen sich schlechterdings in keinem andren Sinne verstehen. „Weil Christus das Brot in die Hand nimmt, danket und bricht es, giebt es seinen Jüngern und spricht, nehmet hin und esset, und flugs darauf sagt ohne alles Mittel, das ist mein Leib: so zwingt die Art und natürliche Folge der Worte, dass er das Brot meine, welches er in die Hand nahm, gab es und hiess es essen. Anders haben es die Jünger nicht mögen verstehen, und könnte es auch Niemand anders verstehen, der es von ihm hört. Denn ihre Augen haben ja müssen auf seine Hände sehen, wie er das Brot nimmt, bricht, giebt und darreicht, und ihre Ohren mussten die Worte hören, die er über dem Darreichen und in dem Geben spricht. Wenn er solches Wort nicht hätte geredet gleich und eben in und über dem Darreichen, sondern ein wenig zuvor oder hernach, so hätte es einen Schein; nun aber spricht er kein andres Wort in dem Darreichen, denn diess: das ist mein Leib.“⁹³⁾

⁹¹⁾ Aber auch sonst, sowohl früher als auch später, hat er diesen unmittelbaren seiner selbst gewissen Eindruck constatirt. Es ist diess bereits in der Schrift an die Böhmen geschehen. Hernach namentlich in dem Sermon wider die Schwärmer (v. J. 1526): „Jedermann weiss, was das heisset, das ist mein Leib.“

⁹²⁾ Das εἶναι des Justin. „Ἐδιδάχθημεν τὴν τροφὴν ταύτην Ἰησοῦ καὶ σὰρκα καὶ αἷμα εἶναι.“

⁹³⁾ Kurz und bündig hat Hofmann diese Ausführung Luthers in die Worte gefasst: „was die Jünger damit thun, dass sie das Dargereichte geniessen, was es sey, das sie essen und trinken, wenn sie dieses Brot essen und diesen Wein trinken, — das ist es, was der Herr sie wissen lässt.“ Vgl. Schr. Bew. III. S. 214.

In der That, das ist doch nichts weniger als eine „Punktualisierung auf den Buchstaben“. Allerdings hat Luther demnächst auch dem τοῦτό ἐστιν seine Aufmerksamkeit zugewandt. Was er bereits in der Schrift an die Böhmen betont, „das Wörtlein Ist soll man lassen in seinem eigenen natürlichen Bedeuten stehen und mit Nichten davon treten“, und was er darnach mit unbeirrter Beharrlichkeit behauptet hat, dazu hat er geglaubt auch durch den Wortsinn und durch den Wortlaut genöthigt zu seyn.⁹⁴⁾ Aber erst die Aufstellung der Gegner, erst das Significat der Schweizer führte ihn auf ein Gebiet, wo er sich überdiess mehr mit apologetischer als mit polemischer Tendenz zu bewegen pflegt, das er aber doch mit dem Selbstgefühl seiner Uebermacht verlässt, — „denn will ich mich in Gott rühmen, ich habe in diesem Büchlein so viel erobert, dass die Worte kein Tropus, sondern so zu verstehen sind, wie sie lauten; das weiss ich fürwahr“ (vgl. „gr. Bek.“ am Schluss des andren Theils). Nicht die Schweizer allein, sondern auch Viele unter den Neueren haben ihm das Verfahren, das er auf diesem Streitgebiet beobachtet hat, zum Vorwurf gemacht. Man hat an den Erörterungen über das Verhältniss zwischen Subjekt und Prädikat in den Einsetzungsworten, in welche er eintrat, ein Missfallen gehabt. Oder man

⁹⁴⁾ Es ist ganz in seinem Sinne geschehen, wie die kirchliche Dogmatik, wie namentlich Gerhard (loc. XXI. Cap. X „de retinendo τῷ ῥητῷ in verbis sacrae coenae“) darüber lehrt. „Verba institutionis sunt ὀριστικά, διατακτικά, διαδοτικά, διαθετικά, ergo proprie et sine troporum involucris accipienda.“ „Nulla nos cogit necessitas, ut a nativa, genuina et propria significatione recedamus, quum sensus literalis ita munitus sit, ut nullis troporum arietibus expugnari queat.“ „Stante ῥητῷ facessit διάνοια.“ Oecolampad hatte den Worten des Herrn, falls sie dahin verstanden würden, rundweg die Wahrheit bestritten. „Vera, vera sunt Christi verba et anathema est qui contradicit, sed ut vere, ita non absque tropo dicta sunt.“

hat an der synekdochischen Auffassung Anstoss genommen, die er seit dem Streite mit Carlstadt zu statuiren begann. Was jene Erörterungen anbetrifft, so vertreten wir sie freilich nicht. Hat sie doch Luther selbst, dafern sie bemessene Schranken überschreiten, als falsche, subtile, spitzige und nutzlose Gedanken zu charakterisiren gepflegt. Und wirklich ist das Ergebniss derselben von keinem Belange. Sie dürften desto unfruchtbarer seyn, je eingehender und genauer sie sind. Hat man sich durch die ausführlichen Untersuchungen hindurchgekämpft, wie David Schulz, Ebrard u. A. sie angestellt, so steht man am Ende wie man am Anfang stand, ohne sich um ein Haarbreit gefördert zu sehen. Mit Recht hat Hofmann bemerkt, dass Betrachtungen dieser Art dem Verständniss in keiner Weise dienlich sind. Vielleicht war auch das kein glücklicher Griff, dass Luther die Annahme einer Synekdoche in Vorschlag gebracht.⁹⁵⁾ Sie streift an jenen Scholasticismus an, welcher sonst seinem Genius sowohl

⁹⁵⁾ Der Ausdruck ist mit Bedacht gewählt. Nur im Sinne eines Vorschlags hat Luther diese Auskunft gemeint. Seine frühere einfachere Fassung nimmt er deshalb nicht zurück; nur dass er jetzt die synekdochische ebenfalls für möglich erklärt. Beide schienen ihm in Frieden neben einander zu bestehen. Die kirchliche Dogmatik hat der letzteren bekanntlich den Vorzug zuerkannt. Sie schien von der adessentia corporis et sanguinis Christi die Vorstellung der μεταστροφή (transmutatio) sicherer auszuschliessen und einer συνουσία (consubstantiatio, impanatio) entschiedener entgegenzutreten, überhaupt der Formel in, cum, sub, der vera, realis et substantialis παρουσία besser zu entsprechen. (Vgl. Gerhard loc. XXI. § 81: „τὸ δεικτικόν hoc non respicit solum panem, sed totum συμπλεγμένον sive complexum. Est grammatica synekdoche. Particula τοῦτο comprehendit et ostendit duo, quorum alterum est αἰσθητόν, alterum vero νοητόν.“ Noch deutlicher § 134: „Est propositio demonstrativa et exhibitiva, in qua subjectum totum notat complexum, praedicatum exprimit dignius et sensui minus obvium; quarum propositionum fundamentum est rerum duarum unio, conjunctio et simultanea exhibitio.“

überhaupt wie sonderlich bei der Abendmahlslehre zuwider war.⁹⁶⁾ Er hat sich aber auch zu dieser Auskunft nur ungern herbeigelassen, und weder in dem Sinne hat er dieselbe gemeint, in welchem Neuere sie verstehen, noch hat er ihr den Werth, die Tragweite zuerkannt, nach der man dieselbe zu bemessen pflegt.⁹⁷⁾

⁹⁶⁾ Es lässt sich nicht in Abrede stellen, dass Luther, was die Interpretation des τοῦτο betrifft, von scholastischen Einflüssen abhängig war. Er selbst hat in der Schrift de capt. babyl. bekannt, dass seine frühere Fassung dem Petrus ab Aliaco entnommen worden sey. Hinsichtlich seiner späteren synekdochischen Erklärung hat er zwar, so viel uns bekannt, ein ähnliches Geständniss nicht abgelegt; allein so viel ist Thatsache, dass Gabriel Biel ihm darin vorangegangen und dass er einfach in die Fuss-tapfen dieses Theologen eingetreten ist.

⁹⁷⁾ Es ist richtig, dass Luther sich der mit Recht beanstandeten, auch uns wenig zusagenden Ausdrücke Brotleib, oder genauer Leibsbrod, Blutswein bedient hat (gleichwie er andererseits wiederum den Ausdruck Geistleib einmal zur Verwendung bringt). Es ist diess im „grossen Bek. v. Ab. Chr.“ geschehen, in den letzten Sätzen des ersten Theils dieser Schrift. Wer indess den Zusammenhang der Stelle überschaut, der haftet darum an diesen Ausdrücken nicht, weil es ersichtlich ist, wie wenig Luther selbst sie betont und gewürdigt hat. Ueberhaupt bricht es im weiteren Verlauf dieser Darstellung (namentlich aus der Einleitung des „anderen Theils“ des gedachten Werks) überaus deutlich hervor, was Luther auf einem Gebiet, wo er ausschliesslich das Interesse des Glaubens verfolgt, von Ausdrücken und Formeln gehalten hat. Keine menschliche Formel dünkte ihm adäquat; auch die Formel „In Mit Unter“ nicht. Adäquat erschien ihm allein die Ausdrucksform des Herrn selbst, die seiner innersten Ueberzeugung nach lichtvoll, klar und durchsichtig war. Wir setzen diesen Passus, welcher für die Stellung und Haltung Luthers hinsichtlich der Lehre vom Sakrament vielleicht der relevanteste ist, seinem wesentlichsten Inhalt nach hierher. „Wenn ich es versuche, wie ich es aussprechen möchte, dass Christi Leib im Brote wäre, so könnte ich es nicht gewisser, einfältiger und klarer sagen, denn also: nehmet, esset, das ist mein Leib. Denn wo der Text also stünde, nehmet, esset, in dem Brod ist mein Leib, oder mit dem Brod ist mein Leib, oder

Namentlich Eins dürfen wir bei allen diesen Verhandlungen nicht übersehen. Die Frage nach der Substanz, nach dem Sinne und Gehalt des ἔστιν, wird durch dieselben gar nicht berührt. Als Luther auf diese theologischen Erörterungen einzugehen anfing, da setzte er das Verständniss des ἔστιν κατὰ τὸ ῥητὸν als unbestritten voraus; und er hat diess dem Carlstadt gegenüber auch gekonnt. Sondern darum handelt es sich, ob er mit Recht der Meinung war, dass die Voraussetzung, die er gemacht, auch durch den Wortsinn des Einsetzungslautes gesichert sey. Wir treffen vielleicht kaum auf einen Fall, wo Ueberzeugung gleich entschieden gegen Ueberzeugung stand. Luther war seiner Sache gewiss mit einer Plerophorie, die ihres Gleichen sucht. Doch die Schweizer gaben ihm wenig darin nach. Auch sie fühlten sich in einer acies munitissima et fortissima, innerhalb eines murus ferreus et aheneus, geschützt wie von einem angelus gladio igneo armatus. Der Lauf der Jahrhunderte hat in der Sachlage keine Aenderung bedingt. Die Treue, mit welcher Gerhard auf Luthers Seite blieb,⁹⁸⁾ und seine umfassende Gelehrsamkeit in den Dienst ihrer Vertheidigung stellt, hat nach-

unter dem Brot ist mein Leib, — dann würde es erst Schwärmer regnen, welche rufen: siehe da, Christus spricht nicht, **das** ist mein Leib, sondern in, mit und unter dem Brot ist mein Leib; wie gern wollten wir glauben, wenn er dürr und hell geredet hätte, **das** ist mein Leib. Sie würden also tausend Ausflüchte und Glössen über die Worte „In Mit Unter“ erdichten, auch mit grösserem Schein, und viel weniger zu halten seyn denn jetzt.“

⁹⁸⁾ Es hat keinen Eindruck auf ihn hervorgebracht, wenn Bellarmin die Autorität seines Namens an die Behauptung setzt, dass nur das Römische oder aber das Zwingli'sche Verständniss des ἔστιν vor dem gesunden Denken bestehe. Gerhard giebt darauf die lakonisch kurze Antwort: „committit τὸ ἑλλειπές, datur enim tertium.“

haltig auf einen langen Zeitraum eingewirkt. Es lässt sich inzwischen nicht leugnen, dass in der Gegenwart die überwiegende Majorität darüber anders denkt. Schon in dem hervorragenden Werke, welches Kahnis zur Rechtfertigung der Lutherischen Lehre vom Abendmahl schrieb, hat der Verfasser es gerügt, dass Luther die Möglichkeit eines Tropus in den Einsetzungsworten nicht einräumen will. Später hat er sich offen zu der Fassung von Zwingli bekannt (vgl. Zeugnis von den Grundwahrheiten S. 28). Dasselbe haben Hundeshagen, Rothe (vgl. Dogm. II. S. 330) und überhaupt die Mehrzahl von den Neueren gethan. Aber nicht einmal die sprachliche Rechtfertigung ist ihnen in ausreichendem Masse gelungen.⁹⁹⁾ Im ganzen Umfange der heiligen Schrift haben sie keine einzige beweiskräftige Parallele zu entdecken vermocht. Nur in parabolischen Abschnitten finden sich Beispiele dieser Art, ausserhalb derselben nicht.¹⁰⁰⁾ Mit

⁹⁹⁾ Sicher war Rückert ein nüchterner und dogmatisch unbefangener Exeget. Und er hat erklärt, es sey unausführbar, die Einsetzungsworte unter Annahme eines Tropus uneigentlich zu verstehen, „weil alle bisher versuchten Weisen mit den Gesetzen der Sprache unvereinbar sind.“ (a. a. O. S. 99–108).

¹⁰⁰⁾ Instrukтив sind in diesem Betracht die Fälle, wo die *παροιμία* hart an die *παῖρησία* grenzt und Beides beinahe in einander fliesst. Der Herr spricht: *ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός, ἐγὼ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή*. Wer sich nicht dazu entschliesst, diese Enunciationen als bloss parabolische anzusehen, der wird auch das *εἶναι* nicht im Sinne eines *significare* verstehen, sondern sich dahin entscheiden, dass der Herr in der That und Wahrheit sey, als was er sich hier bezeichnet hat. In seiner Schrift „dass diese Worte noch fest stehen“ hat bereits Luther die Aufmerksamkeit hierauf hingelenkt; ebenso in dem „grossen Bekenntnis vom Abendmahl.“ Auf seine Ausführungen in dem letzteren Werk machen wir insonderheit Diejenigen aufmerksam, die sich die eigentliche Interpretation in diesen Fällen durch Ebrard als eine „scholastische“ verdächtigen lassen. „Keine Sprache noch Vernunft leidet es, dass man sage, Christus bedeute den

irgend einer Zuversicht (die übrigens keineswegs berechtigt ist, vgl. Hofmann, Schrift Bew. III. S. 213) hat man sich auch immer nur auf das Paulinische τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι zu berufen gepflegt (vgl. Rothe und Kahnis a. d. a. O.). Aber gesetzt, dass in sprachlicher Hinsicht die Möglichkeit einer tropischen Fassung gesichert sey: an Einer Klippe fiele die Annahme derselben dahin. Wir haben früher bemerkt, Paulus hat mehrfache Gründe gehabt, wesshalb er die Einsetzungsworte so genau und vollständig angeführt hat. Mitwirkende wurden auch schon aufgezeigt. Jetzt endlich gilt es dasjenige Motiv, welches ihn in erster Reihe zu diesem Citate bewogen hat. „Τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα“: darin liegt es uns vor! Dass sie das σῶμα κυρίου empfangen, nichts andres und nichts geringeres als das, diess hatten die Corinther nicht bedacht. Daran heisst der Apostel sie gedenken und darauf beruht, was er im Sinne der Warnung und Drohung hinzugefügt hat. Aber wenn er denn nun für den Fall eines ἀναξίως ἐσθίειν das ἐνοχος γενέσθαι τοῦ σώματος κυρίου in Aussicht stellt, wenn er das μὴ διακρίνειν τὸ σῶμα κυρίου den Grund zu einem göttlichen Gerichte nennt, zu einem Gericht, dessen Ernst in dem Maasse steigt, in welchem eine Verschuldung gegen des Herrn Leib schwerer wiegt, als eine Versündigung gegen den eigenen Leib: auf welchen Laut in den entbietenden Worten des Stifters legt er alsdann den Ton? oder auf welchen Laut legt dieser Ton den rechten Weinstock. Der Text zwingt mit Gewalt, dass Weinstock hier ein neues Wort sey, das einen andren, neuen, rechten Weinstock heisse und nicht den im Weinberg. Darum kann auch Ist hier kein Tropus seyn, sondern Christus ist wahrhaftig und hat das Wesen eines rechten Weinstocks.“ Zu dreien Malen kommt Luther hierauf zurück, er bittet den Leser, sich die Sache doch einmal genau und nüchtern anzusehen.

sich ganz von selbst? Ganz unzweifelhaft auf das ἔστιν! ¹⁰¹⁾ Nur in seinem eigentlichen Verstande gefasst, verleiht es der verlautenden Warnung den Halt; ein Significat ¹⁰²⁾ zerschnitte ihr den Nerv. Mit Behauptungen mag man hiergegen aufkommen, mit Argumenten nimmermehr. In Summa: Luther war im Recht, wenn er auch den Wortlaut der verba institutionis als Instanz seiner Rechtfertigung beschritten hat. Aber wir wiederholen es, nicht die Worte an und für sich, sondern sie im Zusammenhange mit dem ganzen Akt trugen ihm die innere Gewissheit ein. Der Eindruck, den er davon empfing, da der Herr auftritt, darreicht und spricht, das ist mein Leib, dieser überwältigende Eindruck hat ihn überzeugt und seine Ueberzeugung mit einer nie versagenden Kraft getragen und gestärkt. Niemals hat er nach einem andren Beweismittel für seine Lehre umgeschaut; ihm dünkte diess Eine nicht allein ausreichend, sondern auch zwingend zu seyn. „Dieweil die Worte meines Herrn Jesu Christi allda stehen, hoc

¹⁰¹⁾ Nicht blos auf Grund der kritischen Autoritäten, sondern viel vollständiger aus dem im Texte gedeuteten Motive halten wir das λάβετε φάγετε 1. Cor. 11, 24 für unecht. Jeder Unbefangene wird es uns einräumen, dass, sobald dieser Zusatz gestrichen ist, der Tenor spürbar auf das ἔστιν fällt.

¹⁰²⁾ Zu der Zeit, da der eigentliche Streit noch nicht entbrannt war, hat man antilutherischer Seits die Frage, warum anstatt des streitigen ἔστιν nicht ein relevanterer Ausdruck vorgezogen worden sey, nicht bloss erwogen, sondern auch zu erledigen gesucht. Der Bemerkung des Oecolampad (noch Bleek hat sie repristinirt), das Aramäische lasse dafür eine Lücke bestehen, wurde weder Beifall noch Beachtung geschenkt. Eingehender spricht sich Honius in dem bekannten Sendschreiben aus. Nicht ohne Grund sey das Est anstatt des Significat gebraucht, — „quia Est multo certius et vehementius praedictum sensum facit.“ In der That, ein seltsamer Contrast zwischen dieser Anerkennung und dem Resultat!

est corpus meum“, dahin hat er sich in Marburg erklärt, „so kann ich wahrlich nicht vorüber, sondern muss bekennen und glauben, dass der Leib Christi da sey.“ Auch die kirchliche Dogmatik bleibt überall bei diesem Einen Grunde stehen. Wir nehmen alle Diejenigen zu Zeugen, welche den XXI. locus von J. Gerhard durchlesen haben und fragen sie, ob dieser Theologe sich jemals auf ein Andres, als auf die verba institutionis berufen hat. Luther hätte nichts lieber gesehen, als die Verhandlungen hätten auf diesem entscheidenden Punkte beruht; inständig und dringend hat er in Marburg darum nachgesucht. Und seine Schuld war es nicht, dass sie sich weit davon entfernt und sich wie Gerhard sagt in *inania κρησφύγῃτα* verloren haben. Mit sichtlichem Widerstreben ist er seinen Widersachern auf Gebiete gefolgt, wo er sich einer Förderung der Sache nicht versah, wo er statt dessen eine Abkehr von dem wahren Fundament befürchtete. Wohl stand er auch dort seinen Mann: aber nie hat er auf diese Ausführungen einen Werth gelegt und nirgends seine Ueberzeugung darauf aufgebaut. Was er im Interesse der Abwehr sagt, das hat er durchaus nicht im Sinne der Begründung gemeint. Man drängte ihn zu einer Rechenschaft, wie die Präsenz des Leibes und Blutes Christi in dem Sinne, wie er dieselbe behauptete, vor dem verständigen Denken bestehe. Und er hat eine Antwort ertheilt. Es war die, welche später namentlich durch Brenz vertreten worden ist. In dem Syngramma schimmern ihre Keime nur so eben bemerkbar hervor (vgl. Dieckhoff a. a. O. S. 595); aber in den Schriften *de divina majestate Christi* (v. J. 1562 u. 64) hat sie der Schwäbische Theologe mit dem Aufwand seiner ganzen Kraft zu erweisen gesucht. In der That hat sich auch Luther in gleicher Weise geholfen. Wie aber spricht er sich selbst über diess Rechtferti-

gungsmittel aus? ¹⁰³⁾ Er schreibt (in dem grossen Bekenntniss vom Abendmahl Christi v. J. 1528): „Dass ich beweisete, wie Christi Leib allenthalben sey, weil Gottes rechte Hand allenthalben ist, das that ich darum, dass ich doch eine einige Weise anzeigete, damit Gott vermöchte, dass Christus zugleich im Himmel und sein Leib im Abendmahl sey, und vorbehielt seiner göttlichen Weisheit und Macht wohl mehr Weisen, dadurch er dasselbe vermöchte, weil wir seiner Gewalt Ende und Macht nicht wissen.¹⁰⁴⁾ Und in Marburg hat er den

¹⁰³⁾ Dass Luther diese Antwort den Schweizern gegenüber zuweilen mit so hoher Zuversicht und in so scharfer Betonung giebt, das steht auf einem andren Blatt und hat mit der Rechtfertigung seiner Abendmahlslehre nichts zu thun. Für ihn war die Calvinische Anschauung von einer Beschlossenheit der Leiblichkeit Christi im Himmel schlechthin unannehmbar. Er sahe darin einen Rückfall in den mittelalterlichen Irrthum, als wäre der verherrlichte Leib des Herrn ein Extensum in der Art natürlicher Körper, eine räumliche figura (περίγραπτος) in einem begrenzten Orte. Jedem gerechten Richter sey übrigens die Entscheidung darüber anheimgestellt, auf wessen Seite das überwiegende Recht sich befinde, ob bei Luther, wenn er die Vorstellungen einer inclusio Christi in coelo quasi carcere als scholastische Gaukelgedanken verwirft, oder bei Calvin, wenn derselbe die Ubiquität als eine gnostische Thorheit zu bezeichnen pflegt.

¹⁰⁴⁾ Hutter hat sein Werk *Concordia concors* mit einer ausführlichen Untersuchung der Frage eingeleitet, an *Lutherus ad asserendam realem corporis Christi in coena praesentiam pro verbis institutionis arripuerit dogma de ubiquitate corporis Domini*. Er fand das Resultat, „*Zwinglium et assecclas Lutherum invitum et quasi coactum ad certamen illud de omnipraesentia carnis Christi pertraxisse*.“ Allerdings habe sich Luther dieser Auskunft bedient, „*sed nunquam eo fine, scopo et consilio, quasi fundamentum praesentiae corporis Christi in s. coena statuerit*“ (l. c. p. 10. 11). Hutter macht in diesem Zusammenhange darauf aufmerksam, dass auch die Formula in so bemessenen Schranken verbleibe. In dem Abschnitt vom Abendmahl hat sie sich nirgends einmal des Ausdrucks bedient, sondern sie hat sich an einem Citat aus Luthers „Bekenntniss“

Schweizern erklärt: „Dominus meus Jesus Christus facillime quod vult praestare potest; quod vero hoc praestare velit, in suo verbo testatus est, cui ego firmiter acquiesco.“¹⁰⁵⁾ Deutlicher hat er es nicht ausdrücken können, wie er der Ubiquität in Bezug auf das Abendmahl gegenüberstand. Wenn er anderweitig auf diese Theorie einen Werth gelegt, so hat er die Person Jesu Christi, die Alloiose des Zwingli, im Auge gehabt; das aber befindet sich auf einem andren Blatt. Was das Sakrament anbelangt, so hat er niemals gemeint, dass das Interesse des Glaubens eine Stütze dieser Art erheische. Eben hierin war namentlich Melanchthon innig mit ihm Eins. Diese Harmonie in dem Hauptstück hat einem Bruch zwischen Beiden auch da noch

genügen lassen. Ebenso enthält sich Gerhard der Betrachtung dieser Seite durchaus, und auch Quenstedt hat sie (in der qu. pol. II) nur so eben berührt.

¹⁰⁵⁾ Damit zieht er sich auch keineswegs auf den abstrakten Begriff der göttlichen Allmacht zurück; im Gegentheil. Jenes war der Standpunkt des Paschasius, der dieser Instanz allerdings in hohem Grade bedürftig war und der sie daher wiederholt ausdrücklich beschreitet. Was Luther betrifft, so hat Niemand seine wahre Meinung so richtig wie Gerhard erfasst, welcher (loc. XXI. § 99) schreibt: „Falso nobis tribuunt adversarii, nos a Dei omnipotentia nude et crasse argumentari. Non ab omnipotentia Dei, sed a voluntate Christi in verbis institutionis expressa argumentamur.“ Es ist ein Andres, sich auf den Allmachtsbegriff zurückzuziehen, und ein Andres, auf einer ausdrücklichen Verheissung beruhen. Wir nennen es das schwerste und unverantwortlichste Unrecht, welches gegen die Lutherische Abendmahlslehre begangen wird, dass man diesen Unterschied theils übersieht, theils geflissentlich ignorirt. Den abstrakten Allmachtsbegriff ruft die Verlegenheit herbei, während der Glaube auf dem Worte der Verheissung beharrt und an diesem seine Genüge hat. „Ad haec verba“ so ruft daher Gerhard in Bezug auf das Auftreten Luthers zu Marburg im berechtigten Triumph aus „Cinglius et Oecolamp. nihil amplius ex verbo Dei proferre et respondere potuerunt, sed se ad syllogismos et humanae philosophiae axiomata converterunt.“

vorgebeugt, als Luther in Erörterungen einging, in die Philippus ihm zu folgen ausser Stande war, die er überhaupt als inopportune erachtete, und deren Haltung ihm den Klageruf entrang: „Lutherus rursus tonare coepit vehementissime et scripsit atrocem librum; nunquam majore impetu hanc causam egit, desino igitur sperare ecclesiarum pacem“. Es war aus Luthers Seele gesprochen, was Melanchthon gegen die Schweizer erklärt: „ihr stellt den Leib des abwesenden Christus wie in einer Tragödie dar; ich aber sehe, dass die Verheissung besteht: ich bin bei euch bis an der Welt Ende; geht man vom Worte Gottes ab, so giebt es Nichts gewisses mehr; und sehen wir auf das Urtheil der natürlichen Vernunft, so stimmen die übrigen Lehren nicht besser damit überein, als es dieser Artikel thut“. Die neuere Theologie hat die Ubiquität des verklärten Leibes des Herrn für eine unexegetische gespenstische Dichtung erklärt. Das stand ihr frei. Wenn sie aber glaubt, hierdurch der Lutherischen Lehre vom Sakrament ihre Stütze zu entziehen, so führt sie Streiche in die Luft. Denn das war eben nicht das Fundament, auf welches Luther sie gegründet hat. Gesetzt, man hätte ihm diese Auskunft genommen, auf die er sich allerdings von Fragen gedrängt zurückgezogen hat; ja gesetzt, dass er sie selbst freiwillig aufgegeben und als eine unhaltbare erfunden hätte: seine Ueberzeugung von der sakramentlichen Gabe würde er nach wie vor behauptet haben, denn auf den Sand blosser Theologumena hatte er sie nicht gebaut. — Noch ungestümer gingen ihn die Reformirten mit der Frage an, wie er die monströse, schlechthin unvollziehbare Vorstellung einer Vereinigung zwischen der irdischen und der himmlischen Substanz im Abendmahl zu rechtfertigen gedenke. Sie, welche auch im Sakrament keine andere Vereinigung gelten liessen, als die unio mystica zwischen dem Gläubigen und dem Herrn, entsetzten sich vor jenem „modus carnalis, dum Christus

pane includatur, sub pane locandus, cum pane copulandus sit“.¹⁰⁶⁾ Luther hat auch hierauf die Entgegnung nicht versagt. Es ist diejenige, welche später symbolisch fixirt und in die kirchliche Dogmatik aufgenommen ist. Ihr Nerv steht in dem Begriff der unio sacramentalis, welcher demnächst zumeist durch die Analogie der Vereinigung zwischen der menschlichen und göttlichen Natur in der Person des Herrn seine Erläuterung empfangt. Luther erklärt sich darüber in der Schrift, die er das „grosse Bekenntniss vom Abendmahl Christi“ nennt, namentlich in dem Abschnitt derselben, welcher die Ueberschrift „de praedicatione identica“ trägt. Hatte er bereits an einem früheren Orte gesagt: „ich lasse es von Herzen gern zu, dass das Abendmahl ein Sakrament sey, obwohl es in der Schrift nicht so genannt wird“, so schliesst er daran nun den Ausspruch an: „Obgleich Brot und Leib zwei unterschiedliche Wesen sind, so ist hier dennoch aus Beiden eine Einigkeit geworden; die will ich sakramentliche Einigkeit nennen, darum dass Christi Leib und Brot uns allda zum Sakrament gegeben werden“. In stärkster Betonung begegnet uns derselbe Ausdruck etwas später (i. J. 1536) in der zwischen ihm und Bucer vereinbarten Witten-

¹⁰⁶⁾ Es ist korrekt reformirt gelehrt, wenn Ebrard (a. a. O. Th. I. S. 119) schreibt: „Es vereinigt sich nicht Christi Leib und Blut mit Brot und Wein, sondern Christus, der ganze Christus, mit dem innersten Mittelpunkt unseres Lebens und Seyns. Christus ist gegenwärtig im Abendmahl, nicht in Brot und Wein, sondern in uns.“ Nur hätten die Reformirten Luthers Meinung nicht dahin verfälschen sollen, als ob er eine Vereinigung Christi mit dem Brote behauptete. Christus und das σῶμα χριστοῦ will denn doch von einander unterschieden seyn. „Wir haben“ so schreibt Luther i. J. 1537 an Bucer „vom Abendmahl nie gelehrt, dass Christus vom Himmel oder von der Rechten Gottes herniederfahre, weder sichtbarlich noch unsichtbar, sondern lassen es göttlicher Allmacht befohlen seyn, wie uns sein Leib im Abendmahl gegeben wird.“

berger Concordie, in deren zweitem Artikel es nach dem (im Uebrigen, was seine Treue betrifft, vielleicht verdächtigen, insofern jedoch sicher genauen) Berichte des Mykonius hiess: „Quamquam negant, fieri transsubstantiationem, nec sentiunt fieri localem inclusionem in pane, tamen concedunt, sacramentali unione panem esse corpus Christi“. Und indem die Form. Conc. den Begriff von hier aus in ihre Spalten aufgenommen, hat sie demselben ein symbolisches Ansehen und eine sichere Stelle in dem Lehrsystem der Kirche verschafft (vgl. Quenstedt P. IV. p. 181). Und doch was Luther betrifft, so werden wir es nie einräumen, dass er auf eine Formel dieser Art ein wirkliches Gewicht gelegt und dass er sie im Tone helvetischen Triumphs zur Geltung hätte bringen wollen. Hat sie doch auch höchstens einen negativen Werth, ohne für die Sache irgend relevant zu seyn.¹⁰⁷⁾ Leistet sie doch nicht mehr, als

¹⁰⁷⁾ Obwohl der Begriff der unio sacramentalis bei J. Gerhard das 11. und 12. Cap. seines XXI. loc. durchweg beherrscht, so hat dieser Theologe demselben doch keinen höheren als den im Text bezeichneten Werth zu vindiciren vermocht. Auch in anderen Bezügen, in welchen man den Ausdruck zu verwenden pflegt, hat er nach positiver Seite wenig gefrommt. Man sprach von einer praesentia sacramentalis, von einer manducatio sacramentalis (zuerst Wilibald Pirkheimer im Streit gegen Oecolampad), von einer mutatio sacramentalis: aber in keinem dieser Fälle wurde durch das Attribut mehr als eine Abgrenzung gegen anders Geartetes erreicht. Durch die Bestimmung der praesentia sacramentalis, „quod sit hyperphysica, illocalis, omnisque inclusionis, extensionis et expansionis expers“, oder durch die der manducatio sacramentalis, „quod sit nec spiritualis nec capernaitica“, wird grade so viel oder so wenig geleistet, wie wenn Gerhard hinsichtlich der unio sacramentalis lehrt: „panis sacramentaliter mutatur, nec οὐσιωδῶς, nec σωματικῶς (figurative), sed μυστικῶς, non aliquo modo hujus seculi, sed soli Deo cognito, nobis incomprehensibili.“ Ganz sicher ist Zwinglis Urtheil viel zu hart, wenn der-

dass sie jene *conjunctio* oder *unitio* als eine zwar eigenartige (*inuitata*), aber gleichwohl als eine *vera et realis* constatirt; eine Realität, welche für Luther durch die Einsetzungsworte in einem dem Interesse des Glaubens vollkommen genügenden Grade schon verbürgt worden war. Nie ist er demjenigen untreu geworden und nie hat er über das hinausgewollt, was er in der Schrift *de capt. babyl.* erklärt: „Warum verwerfen wir nicht den Vorwitz und sind bereit nicht zu wissen, was da geschehe und bleiben vergnügt an dem, dass der wahre Leib Christi da sey? ist es denn vonnöthen, dass wir die Weise der göttlichen Wirkung begreifen? . . . Fürwahr wenn ich es nicht kann erreichen, wie das Brot der Leib Christi seyn mag, so will ich doch meinen Verstand gefangen nehmen unter den Gehorsam Christi und bleibe einfältig und bloss bei seinen Worten, glaube auch festiglich, dass nicht allein der Leib Christi sey in dem Brot, sondern auch dass das Brot sey der Leib Christi.“¹⁰⁸⁾ Und wie sein Programm für alle nachfolgenden Verhandlungen tönt es uns entgegen, wenn er (i. J. 1522) an Paul Speratus schreibt: *Fides non vult plus nosse, quam sub pane esse corpus Christi*, selbe erklärt, „was ihr von sakramentlichem Essen sprecht, das ist ein schriftwidriger, sich selbst widersprechender, die Einfältigen täuschender Begriff.“ Allein eine Einsicht in die Sache vermittelt der Ausdruck wirklich nicht.

¹⁰⁸⁾ In vollkommenem Einklange mit diesem Ausspruch befindet sich das, was Luther im „grossen Bekenntniss“ sagt. „Unsere Vernunft ist gewohnt, das Wörtlein *Ist* nicht anders denn auf leibliche Weise zu verstehen. Aber der Glaube vernimmt, dass es in dieser Sache so viel gilt als über, ausser, unter, durch und wieder herdurch und allenthalben. Ach was rede ich von so hohen Dingen, die doch unaussprechlich sind und für die Einfältigen unnöthig, für die Schwärmer aber umsonst. Jenen ist genug an den Worten Christi, da er sagt: das ist mein Leib.“

sub vino sanguinem Christi viventis et regnantis; in hac simplicitate perseverat contemptis quaestionibus curiosis.¹⁰⁹⁾

Es stand Luther wohl an, von dem festen und sicheren Standort, den er eingenommen hatte, Fragen dieser Art als quaestiones curiosae, als solche zu bezeichnen, deren Ventilirung im Grunde ein Ueberfluss und lediglich im apologetisch-theologischen Interesse geboten sey.¹¹⁰⁾ Allein Eine Frage durfte er

¹⁰⁹⁾ Es war uns bei dieser Darstellung nicht allein aufrichtig um die Ermittlung des wahren und wirklichen Interesses zu thun, durch welches Luther bestimmt und geleitet worden ist, sondern wir glauben auch diejenigen unter seinen Erklärungen ausgewählt und getroffen zu haben, welche in diesem Betracht die relevanten sind. Es bemisst sich darnach, welch' einem Urtheil die Behauptung verfällt, als habe der Reformator den Glauben mit dem Dogma identificirt. Sie ist ungerecht und geschichtswidrig, sie verleugnet den objektiven Sachverhalt und ist eben nur durch Tendenzen bedingt. Wir glauben mit der gerade entgegengesetzten Behauptung im besten, im sonnenklaren und einleuchtenden Rechte zu seyn: auf keinem andren Gebiet hat Luther das reine Interesse des Glaubens so ausschliesslich verfolgt, auf keinem andren den wohlverstandenen Paulinischen *Πίστις*-begriff so herrlich zum Ausdruck gebracht, als auf dem der Eucharistie.

¹¹⁰⁾ In ihre Reihe hat er selbst auch diejenigen beiden gesetzt, die man noch neuerlich als die hervorragendsten Bedenken gegen seine Ansicht vom Sakrament zur Geltung gebracht. „Gesetzt, dass die Kommunikanten bei jeder späteren Abendmahlsfeier realiter Leib und Blut des Herrn empfangen, wie lässt sich dasselbe bei der Einsetzung des Mahles auf Seiten der Jünger behaupten, da Christus in sinnlicher Gegenwart bei ihnen war?“ so lautet die Frage, wie Rothe sie stellt (Dogm. II. S. 349). Rothe bittet seine Leser wiederholt, die Windungen zu verfolgen, mit deren Hülfe Hofmann dieser Schwierigkeit zu entgehen suche. Wir haben von derartigen Windungen Nichts bemerkt. Ihrer dürfte Hofmann auch auf seinem Standort kaum bedürftig seyn. Dagegen hat es uns befremdet, dass Rothe von der Concession des Mannes nicht Notiz genommen hat, der ihm doch sonst in der Abendmahlslehre als Autorität zu gelten pflegt. Es ist bekannt, dass Zwingli gerade von dem ersten Abendmahl eingeräumt hat, was er für die spätere Feier in Abrede nimmt, und ebenso bekannt, mit welcher

nicht umgehen, gerade er nicht, bei der mittleren Stellung, die er zwischen den Römischen und den Schweizern behauptete. Für die beiden Letzteren fiel sie hinweg: von ihm begehrte sie die Erledigung. Wenn er nemlich auf eine substantielle Gabe bestand, deren die Kommunikanten dürften gewärtig seyn, so wollte das Wesen dieser Gabe nicht minder wie der Prozess ihres Genusses erläutert seyn. Das Eine ist dadurch noch nicht geschehen, wenn die göttliche Gabe als Leib und Blut des Herrn bezeichnet wird; und dadurch auch das Andre noch nicht, dass man eine manducatio statuirt, die zwar eine oralis, ja corporalis, doch aber zugleich eine supernaturalis, invisibilis, spiritualis, mystica und incomprehensibilis sey. Den Römischen, wir wiederholen es,

schlagenden Argumentation Luther jenes Zugeständniss zu benutzen verstand. „Wir acceptiren aufs Erste, dass er zulässt, Christus habe den Jüngern seinen Leib im Abendmahl gegeben; wir danken ihm freundlich, dass er uns doch das erste einige Abendmahl bleiben lässt. Wo wir aber das haben, so sollen uns die andren auch bleiben.“ Noch auffälliger ist es uns endlich, dass ein Theologe wie Rothe die triviale Bemerkung repristinirt, die Jünger hätten damals die Worte des Herrn unmöglich anders als uneigentlich zu fassen vermocht. Wieviel hätte er den Jüngern wohl mittheilen können, wenn ihr unmittelbares Verständniss zu seinen Entbietungen die Voraussetzung war? — Wiederum hat Kahnis gefragt, mit welchem Rechte man behaupte, dass der verklarte Leib des Herrn im Abendmahl gespendet werde, da doch in dem Stiftungswort von dem am Kreuz für uns gebrochenen die Rede sey. In welcher Weise Luther diese Frage abgefertigt hat, das ist in seinem „grossen Bekenntniss“ nachzusehen. Ob er nicht in seinem Rechte gewesen sey, wenn er den betreffenden Abschnitt mit der Gegenfrage schloss: „ist es nicht zu erbarmen, dass man aus solchen nichtigen falschen Gründen die hellen Worte Christi leugnen soll?“ das mögen Diejenigen beurtheilen, die denselben durchlesen haben. Es ist zu beklagen, dass man Bedenken, die Luther längst entkräftet hat, repristinirt, als beständen sie noch in ungebrochener Kraft, ja dass man dieselben als Früchte „immer von Neuem angestellter Forschungen“ (Kahnis, Zeugniss u. s. w. S. 28) zu bezeichnen wagt.

fiel eine Rechenschaft über diese Frage nicht zu. Es lag zu Tage, was sie unter Leib und Blut des Herrn verstanden. In der Lehrart des Paschasius und des Lanfrank, dass sich in der Eucharistie durch die Kraft des heiligen Geistes eine Neuschöpfung, eine Wiederschaffung des Leibes Christi vollziehe, wie einst in Maria, so jetzt für den Altar, drückt es sich eben so deutlich ab, wie in der hiervon abweichenden Fassung der Scholastik, dass derselbe Leib, der am Kreuze geopfert, nunmehr als ein Extensum in sede majestatis paternae herrscht, als ein Non extensum im Sakramente enthalten sey. Und das Dogma der Transsubstantiation, wie Innocenz dasselbe auf dem Lateranensischen Concil definirt und wie es das Tridentinum sanktionirt, lässt eine Ungewissheit nicht weiter bestehen. Aber auch für die Reformirten erledigte sich die Frage von selbst. Was war ihnen der Leib des Herrn, dessen Genuss uns in der Eucharistie, allerdings aber auch ausserhalb ihrer, erreichbar sey? „Caro Christi“, so lesen wir bei Zwingli, „est totus homo divinitati conjunctus“; und damit in Uebereinstimmung hat die Conf. helv. gelehrt, das Abendmahl sey die coena mystica, „in qua Dominus corpus et sanguinem suum, id est se ipsum, suis vere ad hoc offert, ut magis magisque in illis vivat et illi in ipso“. ¹¹¹⁾ Anders

¹¹¹⁾ Unter den Neueren hat sich dahin besonders Ebrard erklärt. „Wir empfangen im Abendmahl vor allem Christum selbst, seine Person, den ganzen Christus, nicht bloss seinen Geist; wir werden durch dasselbige mit Christi leibhafter ganzer Person vereinigt“ (a. a. O. I. S. 221). Diejenigen, welche zu Gunsten dieser Fassung den Umstand geltend machen, dass der Herr Joh. 6. zwischen den Enunciationen „ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα“ und „ὁ τρώγων με“ ohne Veränderung des Sinnes abgewechselt habe, haben nicht Luther allein, sondern auch Calvin wider sich. Denn darin waren Beide eins, dass eine Beziehung auf das Sakrament in dieser Stelle unannehmbar sey.

gestaltete sich die Sachlage für die Lutherischen. An sie richtete sich die Frage, die für Jene hinwegfiel, in dem Maasse dringender, je entschiedener sie sich nach beiden Seiten hin verwahrt. Haben sie in der Römischen Lehre einen Capernaitismus gesehen und in der Reformirten eine Verflüchtigung des Sakraments in Schatten und Schein: was verstanden sie denn nun unter der dargereichten Substanz, unter Leib und Blut des Herrn? Eine klare, bestimmte, befriedigende Antwort hat Luther nicht ertheilt. Man hat ihn einmal um eine solche gedrängt, und er kam dadurch sichtlich in Verlegenheit. Wenn er im Catech. maj. erklärt, „hic Christus omnes thesauri sui nobis offert divitias, quascunque coelitus secum humano generi detulit“, so ist es damit ebenso wenig gethan, wie wenn das Syngr. suev. von „eximiis et nunquam satis laudatis donis“ geredet hat.¹¹²⁾ Soll man auf eine nähere Declaration nicht bestehen? sind Diejenigen im Recht, welche die Prärogative der Mystik der Scholastik gegenüber behaupten? Oder kann man eine Forderung dieser Art nicht stellen? trifft hier die Aeusserung von Pfaff (a. a. O. S. 476): „hoc mysterium supergreditur humani ingenii sphaeram, nec vis intellectui nostro inferenda est, ut ea concipiat quae concipere non valet?“ „Gott sey Dank für seine unaussprechliche

¹¹²⁾ Die Behauptung von Kahnis, dass Luther die Zueignung der Vergebung der Sünden oder das Wort von dieser Vergebung als die Substanz des Abendmahls betrachtet habe („Zeugniss von den Grundwahrheiten“ S. 27) müssen wir als unbegründet und irrig bezeichnen. Ebenso bestreiten wir die Richtigkeit des Urtheils, als hätte der Reformator den Dualismus zwischen dem, was das Abendmahl sey und was es solle, zu keiner Zeit zu überwinden vermocht (vgl. „die Lehre vom Abendmahl“ S. 328). Nur in den früheren gegen den Romanismus gerichteten Schriften treten uns einzelne Stellen entgegen, durch welche ein Schein dieser Art entstehen kann. Und selbst in diesen Fällen blendet er uns kaum.

Gabe“: so hat Paulus einmal gesagt; aber diess ἀνεκδιίγητον, welches dem Sakrament ganz unzweifelhaft gebührt, ist es zugleich ein ἄρρητον in dem Sinne „ὁ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι“? In einem hervorragenden Aufsätze der Evangelischen Kirchenzeitung (er findet sich im Jahrgang 1867 S. 353 ff. und trägt die Ueberschrift: „Das Geheimniss des Altarsakraments“) wird die Aufgabe ebenso zutreffend wie energisch ausgedrückt.¹¹³⁾ So wenig wir es dem Verfasser einräumen, dass der Formula nach dieser Seite ein Verdienst gebührt (— das Verdienst der Form. hinsichtlich der Abendmahlslehre wissen auch wir zu würdigen, nur befindet sich dasselbe an einem ganz andren Punkt als an dem hier bezeichneten), und so wenig wir es anerkennen, dass sein eigener Versuch ihm irgendwie geglückt und dass seine Methode für Erfolge von Verheissung sey (— seine Ausführungen kommen ganz von der eigentlichen Sache ab): darin hat er Recht, todtschweigen lasse sich die Frage nicht. Wir werden sie daher in's Auge fassen. Nur wird diess in demjenigen Sinne nicht geschehen, auf welchen etwa die Erwartung geht. Ein hochachtbarer Theologe, sein Name hat in weiten Kreisen den besten Klang, hat einmal das Urtheil gefällt, dass der Begriff Leib und Blut des Herrn in sich selbst bestimmt genug erscheine, auch ohne eine nähere Declaration. Einer solchen bedürfe er nicht, ja er vertrage sie nicht einmal. Alle Zusätze zum Zweck der Erläuterung, selbst das Attribut eines „ver-

¹¹³⁾ Uns ist es wenigstens nicht bekannt, dass ein Anderer diesen Knotenpunkt so richtig aufgewiesen hätte. In der Mehrzahl der Schriften über die Eucharistie irrt man von dem eigentlich fraglichen Gegenstande ab. Die Einen spielen die Betrachtung alsbald von der Substanz hinüber auf den Effekt, und Die, welche wirklich auf der ersteren beruhen, bleiben bei peripherischen Punkten stehen, während das Centrum gute Ruhe hat.

klärten“ Leibes, seyen entbehrlich, ja vom Uebel. Der theologischen Discussion wolle er nicht unterworfen seyn. „Die ihr ausser Stande seid, das *τρώγειν τὴν σάρκα μου καὶ πίνειν τὸ αἷμά μου*, wovon der Herr Joh. 6. geredet hat, in haltbarer Weise zu deuten, die ihr da theils auf Ungereimtheiten gerathet, theils euch in nebelhafte Phrasen verlieret, — die Commentare geben Zeugniß davon: wie vollends sollte euch diess gelingen Angesichts der Gabe, die das Sakrament gewährt?“ In Einem Betracht stimmen wir dem Urtheil völlig zu, und wir erinnern nochmals an das bereits in einem andren Zusammenhange mitgetheilte Lutherwort: „Jedermann weiss, was das heisse, das ist mein Leib“. Aber auch nur in diesem. Im Uebrigen bleibt die bezeichnete Aufgabe bestehen. An welchem Punkte wir sie anzugreifen gedenken: wir haben es mehrfach betont, — es ist ausschliesslich der Gesichtspunkt der Feier. Unmittelbar können wir jedoch noch nicht an die Erörterung heran. Unser Weg führt durch ein andres Gebiet hindurch.

2. Der Effekt.

„Quid prodest, sic comedisse et bibisse?“ so hat Luther im kleinen Catechismus gefragt; und er lässt eine Antwort erfolgen, die er in allen Stadien seines Laufs und in sämtlichen Phasen der Streitverhandlungen behauptet hat. In der *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* stehe die Wirkung des Sakraments. Fügt er zu diesem Begriff noch die *vita*, die *justitia* und die *salus* hinzu, so schränkt doch der zusätzliche Vermerk „ubi est remissio peccatorum, ibi est et *vita et salus*“ den Effekt wieder wesentlich auf die Sündenvergebung ein. Die Richtigkeit dieser Bestimmung schien ihm durch die Stiftungsworte gesichert zu seyn. „Id indicant nobis haec verba,

pro vobis datur, et effunditur in remissionem peccatorum.“¹¹⁴⁾ Dieselbe Zähigkeit, mit welcher er, was die Substanz betrifft, an dem *Hoc est corpus meum* hielt, hat er hinsichtlich des Effekts dem *Effunditur in rem. pecc.* bewahrt. Das Tridentinum hat seine Behauptung mit dem Anathem belegt,¹¹⁵⁾ und Bellarmin hat dieselbe mit theologischen, namentlich mit exegetischen Mitteln zu stürzen versucht. „*Verbis e Matthaeo adductis*“, so schreibt der Cardinal de euchar. IV, 19, „*non significatur, sanguinem Christi in remissionem peccatorum bibi, sed in rem. pecc. effundi*“. Lassen wir diess exegetische Moment vor der Hand noch ruhen: eine andere Betrachtung drängt sich in den Vordergrund. Es ist doch ein Mahl, welches der Herr gehalten und eingesetzt hat. *Φάγετε, πίστε*, dazu fordert er die Jünger auf. Und der Effekt sollte die Vergebung der Sünden seyn? Unmittelbar leuchtet diess Niemanden ein. Da lautet es annehmbarer und entsprechender, wenn statt dessen Bellarmin im Einklang mit dem Tridentinum lehrt: *propria ratio hujus sacramenti est, ut sit spiritualis animae cibus et potus, nutrimentum animae*. Schon das Mittelalter, namentlich Paschasius, hatte daraufhin vorgearbeitet. „*Hoc sane*“, so hatte der Letztere gelehrt, „*panis in carnem vinum in sanguinem conversa in nobis nutriunt, quod ex Deo natum est*“. In der That empfiehlt diese Ansicht sich dem ersten Blicke so sehr, dass ihr die kirch-

¹¹⁴⁾ In diesem Sinne spricht sich auch Gerhard aus: „*In ipsis verbis institutionis notanter a Christo dictis haec summa consolatio proponitur, quod quaecunque Christus traditione corporis sui et effusione sanguinis sui in ara crucis promeruit, in coena mediantibus pane benedicto et vino nobis donentur, quae sunt remissio peccatorum, gratia Dei et vita aeterna*“ (loc. XXI. § 212).

¹¹⁵⁾ Sess. XIII. Can. 5: „*Si quis dixerit, praecipuum fructum sanctissimae eucharistiae esse remissionem peccatorum, anathema sit.*“

liche Theologie in bedeutendem Umfange Rechnung trug.¹¹⁶⁾ „Posterior principalis finis eucharistiae est nostra in Christum insitio et spiritualis ad vitam aeternam nutritio“: so viel hat Gerhard (loc. XXI. § 213) eingeräumt; ja Quenstedt hat diesen Effekt an erster Stelle zur Geltung gebracht.¹¹⁷⁾ Noch früher hatte Chemnitz im Examen (vgl. p. 303 ed. Preuss) unumwunden erklärt: Illud corpus, quod pro nobis in mortem tradidit, Christus in coena sua nobis in cibum dat (— bis hierher in buchstäblicher Uebereinstimmung mit der Formula), ut ex eo tanquam solido, divino et vivifico cibo vivamus, alamur, grandescamus, confortemur atque adeo in ipsum convertamur nunquam ab eo separandi. Auch in dem Syngr. suev. findet sich diess Moment mit Ernst und mit Nachdruck betont.¹¹⁸⁾ Und dennoch können

¹¹⁶⁾ Was Luther selbst betrifft, so finden sich zwar ein Paar Stellen in seinen Schriften, aus welchen man auch bei ihm auf eine dahin gerichtete Neigung schliessen kann. „Sacramentum altaris jure optimo cibus animae dicitur novum hominem alens et fortificans; tanquam pro quotidiano alimento nobis datum est, ut hujus esu fides iterum vires suas reparet“ (Cat. maj.). Allein es sind diess beiläufige, verschwindende Aeusserungen. Dieckhoff durfte dem Reformator das Verdienst zuerkennen, dass er die evangelische Lehre vor einer mystisch-falschen Theorie der Speisung mit Christi Leib und Blut im Abendmahl behütet habe (a. a. O. S. 230). Wir wünschten nur, der Verf. hätte diese „falsche“ Theorie genauer characterisirt.

¹¹⁷⁾ Vgl. Syst. Tom. IV. p. 184: „Primarius finis est nutritio et augmentatio communicantium hyperphysica. Alimonia hac nutritur totus homo, qui isto incorruptibili cibo ad vitam aeternam pascitur.“

¹¹⁸⁾ Dass sich Calvin dieser Seite der Sache mit besonderer Vorliebe zugeneigt hat, begreift sich von selbst. Allerdings sträubte er sich gegen die Vorstellung von Christo als einem alimentum, die mittheilende That des Herrn schien ihm dadurch gefährdet zu seyn; und der Ausspruch des Augustin (Confess. 7, 11) „cibus sum, nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me“, ein Ausspruch, den übrigens auch die Lutherischen, freilich in einem andren Interesse citiren, war ihm Norm.

wir nicht sagen, dass dasselbe in der Lutherischen Theologie zur eigentlichen Herrschaft, ja auch nur zu einer lebhaften Anerkennung durchgedrungen sey. Die Autorität Luthers liess diess im Grunde nicht zu. Was man im Sinne einer Concession, von der Polemik gedrängt, allenfalls gelten liess, darauf hat man niemals wirklich beruht. Das Zugeständniss wurde stillschweigend beinahe wieder zurückgezogen und die Mehrzahl lenkte in die Bahn, die der Catechismus inne hielt, zurück.¹¹⁹⁾ Man vermisste dafür (denn von dem 6. Cap. des Johannes sahe man grundsätzlich ab) jenes sichere biblische Fundament, welches die Lehrart Luthers in den Stiftungsworten zu besitzen schien.

Gleichwohl hat eine Reaktion gegen diese Anschauung nicht ausbleiben können, und Seitens der neueren Theologie ist sie denn auch erfolgt. „Des Abendmahls Zweck“, so hat sich Kahnis erklärt (a. a. O. S. 470), „will durchaus aus dem Wesen desselben begriffen seyn; ein Mahl nährt, erquickt und eint: so nährt das Abendmahl uns Seele und Leib zum ewigen Leben“.¹²⁰⁾

Sonst aber ist es ganz seine Anschauung, wenn die Conf. helv. das Sakrament ein *pabulum spirituale* nennt; „*vere nos pascit illa carnis et sanguinis Domini substantia ad immortalitatem et eorum participatione vivificat.*“

¹¹⁹⁾ Am deutlichsten tritt diese retrograde Bewegung bei Quenstedt hervor. Was dieser Theologe in der Thesis gesagt, das befindet sich mit der Ausführung im polemischen Theil in keiner Harmonie. Dort hatte er in der mitgetheilten Weise gelehrt: hier dagegen schreibt er (vgl. quaest. X. p. 245), „*nos docemus et asserimus, remissionem peccatorum, quae est reliquorum beneficiorum Christi omnium fundamentum, esse praecipuum eucharistiae fructum.*“

¹²⁰⁾ Es wird sich an seinem Orte zeigen, in welchem Bezuge diese Betrachtung berechtigt sey. In der Richtung, die der Verfasser ihr gegeben hat, führt sie zu seltsamen Fragen und zu noch seltsameren Antworten. „Das Mahl nährt und erquickt.“ Geht man von diesem Satze aus, so kann die spaltende Frage erstehen, was leistet der Leib und was wirkt

Ausserdem weist der genannte Theologe auf die Kluft, die zwischen der Sündenvergebung und dem Leibe des Herrn befestigt sey; hier lägen offenbar zwei nicht geeinte Faktoren vor (vgl. Zeugn. v. d. Grundwahrh. S. 27). Es würde uns befremden, wenn diese Kluft dem Scharfblick Luthers entgangen wäre. Aber er hat sie bemerkt, er hat sie auch zu überbrücken gesucht. Es ist die Schrift wider die himmlischen Propheten, die diesem Interesse dienen will. Der Unterschied zwischen dem Begriff der Erwerbung und dem der Austheilung wird in derselben durchgeführt. „Erworben habe der Herr die Vergebung der Sünden am Kreuz, er erwerbe sie uns nicht im Sakrament; allein dort an der Stätte des Erwerbs habe er sie nicht ausgetheilt, und falls nicht auch dieses geschehe, so bleibe der Schatz uns fremd und gedeihe uns nicht zur Seligkeit.“ Es ist die Frage, ob diese Verständigung genügend sey. Wo und worin wird die Austheilung vollzogen, die von dem Erwerb so scharf gesondert erscheint? „Suche ich die Vergebung meiner Sünden“, so antwortet Luther, „dann muss ich nicht zum Kreuze gehen, sondern zum Sakrament oder zum Evangelium; da finde ich das Wort, welches sie mir darbeut und giebt“. Sie lautet verdächtig, die Partikel, welche hier zur Verwendung kommt. Diess „Oder“ bricht der Entgegnung ihre Spitze ab. Ist es der λόγος τῆς καταλλαγῆς, welches das Blut? Weder Kahnis hat sie mit Erfolg gelöst noch auch Diejenigen, welche das — übrigens schon von Gerhard, nur in einer ganz andren Tendenz verwerthete — Psalmwort (Psalm 104, 15) citiren: Kraft giebt das Brot, Muth giebt der Wein (vgl. Hofmann, Schr. Bew. III. S. 217). Für uns verschwindet sie bei dem einfachen Gedanken an den Makarismus über die πεινῶντες καὶ διψῶντες und bei der Erinnerung an die Thatsache, dass Joh. 4. bloss von einer πόσις μένουσα, und Joh. 6. allein von einer βρωσις μένουσα die Rede ist. Sie fällt übrigens von selbst mit dem irrig gefassten Obersatze dahin, aus dessen Schoosse sie gekommen ist.

cher den Schatz der erworbenen Vergebung flüssig macht, bezeichnet Luther auch innerhalb des Sakraments das Wort als die eigentlich spendende Potenz: dann in der That hat sich der kaum geschürzte Connex zwischen dem Leibe des Herrn und dem Effekt der Sündenvergebung schon wieder gelöst.¹²¹⁾ Oder man müsste sich auf eine Auskunft zurückziehen, die allerdings vielfach benutzt worden ist, die jedoch Niemanden zur Befriedigung gereichen kann. Nach Augustins Vorgange hat Quenstedt das Sakrament ein *verbum óρατόν* genannt, unterschieden von dem *ἀκουστόν*. Die imbecillitas oder die fragilitas humanae naturae müsste es erklären, warum es der Herr nicht bei der Verkündigung des Worts bewenden liess, sondern der Schwachheit mittelst sinnlicher Zeichen entgegenkam.¹²²⁾ Unsererseits sagen

¹²¹⁾ Chemnitz hat diese Schwierigkeit erkannt. Er entwickelt daher eine abweichende Theorie, eine Theorie, die Neuere wenn immer unter modificirten Ausdrucksformen von ihm entlehnen. „Filius Dei“ so hat er gelehrt „sacrificii sui in cruce peracti participes nos facit dispensatione illius corporis, quod pro nobis traditum est.“ Und er zeigt, die *καινή διαθήκη ἐν τῷ αἵματι χριστοῦ* sey einerseits ein Bund durch das am Kreuz vergossene Blut geschlossen, andererseits aber auch ein mit uns zu schliessender Bund, welcher sich im Abendmahl mit den Kommunikanten im Sinne der Zueignung vollziehe. Eine biblische Rechtfertigung dieser Theorie hat er freilich nicht zu geben vermoeht. Einmal, aber so viel uns bekannt auch nur diess Eine Mal, stellt auch Luther (im „gr. Bek.“) eine damit verwandte Betrachtung an. Er spricht sich aber unsicher und schwankend aus und lässt die Sache lieber auf sich beruhen. Er sey im Griechischen nicht erfahren genug, um diese Frage auszufechten.

¹²²⁾ Schon in der Patristischen Zeit war diese Auskunft beliebt. Von Andren zu schweigen ziehen sich namentlich Gregor v. Nazianz und Chrysostomus auf dieselbe zurück. Der zuletzt Genannte erklärt (hom. 60. ad pop. Antioch.): *si incorporeus esses, nude tibi Deus ipsa dona incorporea tradidisset; quoniam vero conjuncta corpori est anima tua, in sensibilibus intelligenda tibi traduntur.* Doch erst von der Reformation ab wurde sie geflissentlich gepflegt, und die Theologen beider evangelischer Kirchen

wir uns von dieser Auskunft los, weil sie der selbständigen Dignität des Sakraments einen durch Nichts ersetzbaren Eintrag thut.¹²³⁾ Allein was andres scheint alsdann zu folgen, als dass wir den Effekt der Eucharistie an derjenigen Stelle nicht suchen dürfen, wo Luther denselben gefunden hat. Jedenfalls begreifen

haben sie in seltener Uebereinstimmung anerkannt Luther: „Wir arme Menschen, weil wir in den Sinnen leben, müssen neben dem Wort ein äusserliches Zeichen haben, an welchem wir uns halten mögen.“ Zwingli: „Wegen seiner Körperlichkeit und deren Folgen bedarf der Mensch eines äusseren sichtbaren Zeichens, ut rustica mens sensus quoque testimonio certior fiat et hilarior.“ Calvin: „Ut hac terreni corporis mole circumdati sumus, figuris indigemus et speculis, quae nobis spiritualium et coelestium rerum aspectum terreno quodam modo exhibeant . . . ut recta ad Christum dirigamur salutem ab ipso petitori.“ J. Gerhard: „Efficaciora sunt sacramenta nudo verbo. Nota fuit Deo carnis nostrae imbecillitas, quod soli verbo et nudis promissionibus acquiescere nequeamus, sed externa quoque signa velut adminicula postulemus. Ideo verbo addidit sacramenta, promissionum divinarum signacula et fidei nostrae sustentacula. Quod in verbo nobis promisit, id signis et ritibus sacramentalibus velatum oculis quasi subicit.“ Allein diese ganze Zeugenwolke kann uns nicht dazu bestimmen, einer Betrachtung beizupflichten, welche den Stempel des Nothbehelfs an ihrer Stirne trägt und des biblischen Fundaments entbehrt.

¹²³⁾ Namentlich der selbständigen Dignität in specie des Sakraments des Abendmahls. Denn gesetzt, dass die fragilitas humanae naturae neben dem verbum *ἀκούστον* noch ein *ὁρατόν*, ein sakramentliches Zeichen, erheische: so wäre diesem Desiderat bereits durch die Taufe seine volle Genüge gethan. Wir wissen ja, wie Luther im kleinen Catech. die zweite Frage des Lehrstücks von der Taufe erledigt hat und mit welcher Energie er im Cat. maj. die ertheilte Antwort aufrecht erhält. Von diesem Standort dürfte es daher leicht geschehen, dass das Abendmahl als ein Ueberfluss erschiene. Es sind vergebliche Anstrengungen, durch welche Gerhard dem gedeuteten Bedenken zu begegnen sucht. Lenkt dieser Theologe doch beinahe in die Bahnen zurück, in welchen sich Paschasius bewegt: „Licet omnia peccata condonata sunt in baptismo, infirmitas tamen peccati adhuc in carne manet; et ideo, quia quotidie labimur, quotidie pro nobis Christus mystice immolatur, ut quotidie recidiva peccata relaxet.“

wir es, dass in diesem Betracht Solche seine Bahnen verlassen, die sie sonst fast blindlings inne halten. Als ein hervorragendes Beispiel führen wir Vilmar an. In einem Aufsatz „über das Verhältniss der Absolution zum Sakrament des Altars“ (wieder abgedruckt in der Schrift „Kirche und Welt“ 1872 Th. I. S. 324 ff.) führt der Verfasser aus, der Abendmahlsfeier gehe nach evangelischem Grundsatz die Absolution voraus („non enim apud nos solet porrigi corpus Domini nisi antea exploratis et absolutis“ Conf. Aug. abus. IV), und dieser Absolution sey „tanquam voci de coelo sonanti“ zu trauen (Apolog. Conf. V, 40). Da also vermittelt derselben die Austheilung der Sündenvergebung schon vollzogen sey, so könne in dieser der Effekt des Sakraments selbst nicht bestehen. Und worin sonst hat dieser Theologe ihn gesetzt? Er greift auf die Ansicht der ältesten Kirche zurück und stellt die Behauptung hin, „dass durch den Genuss des Leibes und Blutes des Herrn die Auferstehung von den Todten zum ewigen Leben vermittelt wird“ (a. a. O. S. 330). Es lässt sich nicht leugnen, in diesem Sinne haben sich Ignatius, Justinus und Irenäus in der That mit Einem Munde erklärt.¹²⁴⁾ Allein

¹²⁴⁾ Von der zweifelhaften Ignatian. Stelle (ad Eph. 20: φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν) können wir absehen. Immer würden Justinus und Irenäus als unverwerfliche Zeugen aus dem kirchlichen Alterthum übrig bleiben; Jener, wenn er (Ap. I, 66) von einer τροφή εὐχαριστηθεῖσα redet, „ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν“; Dieser, wenn er (IV, 18, 3–6) ausführt, „τὰ σώματα ἡμῶν, μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας, μηκέτι ἐστὶν φθαρτά, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνα ἀναστάσεως ἔχοντα.“ Die Pietät gegen solche Autoritäten hat es bedingt, dass die bezeichnete Ansicht später nie eigentlich bekämpft, wohl aber durch alle Perioden mit Anerkennung berührt worden ist. So im Mittelalter (vgl. Paschas. Radb.: „non anima sola hoc mysterio pascitur, verum etiam et caro nostra per hoc ad immortalitatem et incorruptionem reparatur“); so aber auch in der reformatorischen Zeit. Und da nicht von den Lutherischen

wenn wir einmal von dem sechsten Capitel des Johannes absehen müssen, dessen 54. V. jene Väter zu ihrer Ansicht geleitet hat, so entzieht sich der letzteren alle und jede biblische Gewähr. Wohl hat man eine solche in dem Apostelwort (1. Cor. 11, 30) zu entdecken gemeint, „darum sind so viele Schwache und Kranke unter euch und ein guter Theil ist schon entschlafen“ (vgl. Kahnis a. a. O. S. 450); aber an eine spezifische Wirkung, welche das Sakrament auf unsere Leiblichkeit hervorbringe, hat Paulus dabei auch nicht entfernt gedacht.¹²⁵⁾ Der Apostel redet

Theologen allein, von Gerhard, Quenstedt, Hollaz, die von einer *testificatio resurrectionis nostrae* zu reden pflegen (also doch wohl in einem andren Sinne, als in welchem Athanas. vom *tutamen* und der *praeservatio ad resurrectionem vitae aeternae* spricht), sondern ebenso auch von den Reformirten. Luther selbst hat ihrer mit Beifall Erwähnung gethan, in Marburg, und auch im grösseren Catechismus („*salutifera medicina, quae tuis morbis medeatur vitamque tibi det et animae et corporis*“). Nur einen sonderlichen Werth hat man nicht darauf gelegt; man hat ihrer immer nur im Vorübergehen gedacht und war weit davon entfernt, das Problem des Effekts darin gelöst zu sehen. Auch Kahnis will über diese Grenze wohl nicht hinaus, wenn er (a. a. O. S. 35) von „Frühlingskräften der zukünftigen Welt“ gedichtet hat, „mit welchen unsere Leiber im Abendmahl erfüllet würden.“ Wenn sich in der neuesten Zeit die Ansprüche für diese Anschauung steigern (vgl. besonders Culmann, Ethik, S. 288 ff.): so begreifen wir diess leichter, als dass wir es zu rechtfertigen wüssten.

¹²⁵⁾ Was dem Apostel den Anlass zu dieser Aeusserung gegeben hat, darüber sind wir nicht ungewiss. Er hatte im 10. Cap. gesagt: „unsere Väter haben alle in der Wüste dieselbe geistliche Speise und denselben geistlichen Trank genossen; aber an ihrer Vielen hatte Gott keinen Gefallen, denn sie sind niedergeschlagen und wurden umgebracht.“ In den zahlreichen Krankheits- und Todesfällen zu Corinth hat er ein ähnliches Strafgericht Gottes zu erkennen geglaubt. Weiteres ist darin nicht zu suchen. Hier so wenig wie dort statuirt er einen geheimnissvollen physischen Zusammenhang, als wirkte Leib und Blut Christi auf die Leiblichkeit des unwürdigen Kommunikanten gleich einem Gift („*ut res noxia*“: Luther im gr. Catech.).

oft vom Auferstehungsleibe: dass aber dessen Keim durch die Abendmahlsfeier begründet werde, darüber verlautet bei ihm kein Wort. So ständen wir denn, wie es scheint, der Frage nach dem Effekt der Eucharistie wie am Anfang gegenüber, in rathloser Verlegenheit. Aber sollte die Schrift in der That die Antwort beharrlich versagen? und sollte die Zähigkeit Luthers in der Behauptung seiner Theorie so unberechtigt seyn?

Darin allerdings wird Bellarmin immer Recht behalten, dass von einem *bibere sanguinem Christi in remissionem peccatorum* in den Einsetzungsworten keine Rede sey. Und die Schrift hat Ambrosius nicht für sich gehabt, wenn er einmal den Ausspruch gethan: *quotiescunque bibis, remissionem peccatorum accipis*. Bevor wir indessen glauben, dass Luther durch einen bestechenden Schein betrogen worden sey, sehen wir den Stiftungsbericht genauer an. Der Herr spricht: nehmet, esset, das ist mein Leib für euch gebrochen, das ist mein Blut zur Vergebung der Sünden vergossen; thut das zu meiner *ἀνάμνησις*. Ist es ein täuschender Schein oder rechtfertigt sich die Voraussetzung nicht selbst, dass die hier dargereichte Gabe in der bestimmtesten Relation zur Vergebung der Sünden erscheint? Freilich fragt es sich nun: welches ist diese Relation? Die der *dispensatio*, der Application an die Einzelnen, kann es nicht seyn, denn für diese ist anderweitig gesorgt. Aber greift nicht an ihrer Statt eine andre Platz? Wie wenn man der „Austheilung“ die *oppignatio* substituirt und in dem Begriff der Versiegelung den Effekt des Genusses beschlossen sieht? Nitzsch hat darüber geklagt, dass ein Name unsrer Lehre nicht vertrauter geworden sey, dessen sich die Reformatoren und die Bekenntnisse so gern und so oft bedient (vgl. „acad. Vortr.“ S. 166); viele Uebelstände würden dadurch vermieden, ja eine Einigung der Confessionen würde auf diesem Wege ermöglicht worden seyn (vgl.

„System“ S. 368)¹²⁶). Handelt es sich um den Effekt: so stimmen wir der Klage zu. In der That hat der Apostel den Begriff der *σφραγίς* mit bemerkbarer Wärme empfohlen, und in Wahrheit haben die Reformatoren und die kirchlichen Theologen dessen Werth innerhalb der bezeichneten Schranken zu würdigen gewusst. Es gilt diess vor allem von Luther selbst. So spricht er sich aus in der Schrift vom Missbrauch der Messe (v. J. 1522): „hier hat uns Christus das theuerste Siegel und Pfand, seinen Leib und sein Blut, unter Brot und Wein gegeben, damit wir seiner Zusage gewiss seyen und uns darauf verlassen ohne allen Zweifel.“ Und eben dahin im Sermon vom Neuen Testament: „was wird uns denn nun von Christo hier beschieden? Fürwahr, ein grosser, unaussprechlicher, ewiger Schatz, nemlich Vergebung aller Sünden, wie die Worte klar lauten, das ist der Kelch eines neuen ewigen Testaments in meinem Blute, das für euch und für Viele vergossen wird, als wollte er sagen: siehe, Mensch, ich sage dir zu und bescheide dir mit diesen Worten Vergebung aller deiner Sünden und das ewige Leben; und damit du gewiss seiest, dass solches Gelübde dir unwiderruflich bleibe, so will ich darauf sterben und dir meinen Leib und mein Blut zum Zeichen und Siegel hinter mir lassen, dabei du mein gedenken sollst.“ Am deutlichsten und bestimmtesten endlich

¹²⁶) Kahnis hat über diese Aeusserungen ein auffallend herbes Urtheil gefällt; „sie erschienen wie leuchtendes Gold, seyen aber bei Licht betrachtet welches Laub.“ Allerdings haben Die, welche eine substantielle Gabe im Sakrament in Abrede stellen, den Begriff des Pignus mit besonderem Nachdruck hervorgekehrt. Es ist diess bereits in dem berühmten Briefe des Honius geschehen, welcher auf Zwingli einen so folgereichen Eindruck hervorgebracht haben soll. Und die Unionstheologen machen davon einen ausgiebigen Gebrauch, um den wahren Gegensatz zu vertuschen. Durch diese Thatsachen gelangt aber weder ein principiellcs Misstrauen noch eine Verdächtigung jenes Begriffes zum Recht.

im Cat. maj.: „Ideo ad sacramentum accedimus, ut ejusmodi thesaurum ibi accipiamus, per quem et in quo remissionem peccatorum consequamur. Propterea a Christo jubeor edere et bibere, ut meum sit mihi que utilitatem afferat veluti certum pignus et arrhabo, imo potius res ipsa, quam pro peccatis meis morti et omnibus malis opposuit et oppigneravit.“

Legen wir auf diesen Begriff denjenigen Ton, welchen Luther hier und öfter darauf fallen lässt, so entgründet sich der Vorwurf von selbst, den Calvin gegen ihn erhoben hat, der Vorwurf, als ob seine Vorstellung vom Sakrament mit der Rechtfertigung durch den Glauben im Widerspruch sey. Dieser Schein konnte entstehen, als sich Luthers Abendmahlslehre noch im Fluss der Entwicklung befand; er fiel dahin, nachdem sie zur Ausgestaltung gekommen war. Die Behauptung, dass der Sakramentsgenuss zu einer gesteigerten Gewissheit vom Gnadenstande gedeihe, verstösst gegen die Rechtfertigungslehre so wenig, wie ihr der Apostel zu nahe tritt, wenn er von dem Abraham schreibt: σημείον ἔλαβεν περιτομῆς σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως. Auch die späteren Lutherischen Theologen bleiben auf dem Begriff der oppignatio beruhen. Die Ausdrücke „bestätigen, versiegeln“ hat Chemnitz durchweg weit stärker betont, als die der Vertheilung und Aneignung. Wie er im Examen gesagt hat, „in eucharistia accipimus pignus certissimum reconciliationis nostrae cum Deo et remissionis peccatorum“, so lehrt er in diesem Sinne namentlich in der (Jena 1590 erschienenen) Schrift „fundamenta sanae doctrinae de vera et substantiali praesentia, exhibitione et sumtione corporis et sanguinis Domini in coena“. Quenstedt substituirt fast durchweg der remissio peccatorum ihre oppignatio („σφραγίς h. e. sacrum sigillum, divinis litteris appensum“). Und bei Gerhard lesen wir (loc. XXI. § 216): „Christus in eucharistia pretiosissimo et certissimo pignore

videlicet exhibitione corporis et sanguinis sui testatur, se singulis fide hoc sacramento utentibus remissionem peccatorum et reliqua beneficia traditione sui corporis et effusione sui sanguinis certa certo communicare, applicare et obsignare.“ „Ipsa institutio Dominica, quae est propria hujus doctrinae sedes, manifeste ostendit, bibitione sanguinis in coena nos confirmari, quod ad nos quoque in specie pertineant beneficia Novi Testamenti, inter quae praecipuum est remissio peccatorum.“ Eine andere schriftmässige Antwort auf die Frage nach dem Effekt der Eucharistie giebt es in der That und Wahrheit nicht.¹²⁷⁾ Findet man, dass auch zwischen dem dahin verstandenen Effekt und zwischen der vorausgesetzten Substanz ein „unausgeglichener Dualismus“ bestehe, so hoffen wir, dass die nachfolgende Betrachtung diess Bedenken mehr oder minder beseitigen wird. Mit ihr betreten wir dasjenige Gebiet, auf welchem unser hauptsächlichste Interesse ruht.

3. Der Genuss.

Wem wird die sakramentliche Gabe zu Theil, wem gedeiht sie zu dem bezeichneten Effekt und wie geht es mit dem Genusse derselben zu: von dieser Frage gehen wir aus. Wir meinen sie

¹²⁷⁾ Es gereicht uns zur Befriedigung, dass sich eben dahin auch Rothe erklärt. Derselbe achtet zwar unsre gegenwärtige Abendmahlsfeier als eine antiquirte, welche der wahren Intention des Herrn vorübergehe. Aber solle dieselbe noch Bestand behalten, so könne ihr Zweck kein anderer, als die Versiegelung der Vergebung der Sünden seyn. Vgl. Dogm. II. S. 337: „Diejenigen sind völlig im Recht, die unserer jetzigen Abendmahlsfeier die Wirkung zuschreiben, dass der Kommunikant der Vergebung seiner Sünden aufs Neue kräftig versichert werde; die Einsetzungsworte selbst haben diesen Eindruck schon unverkennbar im Auge.“

in einem ganz andren Sinne, als in welchem sie zwischen den Confessionen verhandelt ward. Den Streit, ob auch die Indigni empfangen, was den berufenen Gästen bereitet ist, stellen wir hier ausser Betracht, so unzweifelhaft uns auch die Entscheidung ist.¹²⁸⁾ Die Frage, wie wir sie im Auge haben, geht in dem viel umfassenderen Chore: wohin überhaupt wendet sich die spendende Hand des Herrn? über welchen Kreis, in welcher Sphäre sehen wir dieselbe aufgethan? Geschah es mit Recht, wenn wir die Eucharistie als das Mahl der Gemeinde für sie zur Feier verordnet bezeichneten, so rechtfertigt sich auch der Schluss, welcher auf diese Bestimmung gegründet ist. Die Gemeinde empfängt, geniesst; sie erfährt auch den vorgesehenen Effekt. Die Gemeinde, nicht der Einzelne. Der letztere nur, sofern und soweit er ein Mitglied dieser Gemeinde ist. Er communicirt an dem Gut, welches die Gnade dem Ganzen

¹²⁸⁾ Nicht die Römischen allein haben den Genuss der sakramentlichen Gabe von Seiten der Indigni behauptet. Die bekannte Strophe „Sumunt boni, sumunt mali Sorte tamen inaequali Vitae et interitus; Mors est malis, vita bonis: Vide, paris sumtionis Quam sit dispar exitus“ fand auch bei den Lutherischen ebenso entschiedene Anerkennung, wie die Reformirten sie verschmäht. Gerhard citirt mit Vorliebe den in der That lichtvollen und correkten Ausspruch des Augustinus (c. Don. 3, 14): „non interest, quum de sacramenti integritate et sanctitate tractatur, quid credat et quali fide sit imbutus ille, qui accipit sacramentum; interest quidem plurimum ad salutis viam, sed ad sacramenti quaestionem nihil interest.“ Uebrigens ist diess nicht ein neues zu den übrigen Differenzpunkten hinzutretendes Streitobjekt, sondern die einfache und unausbleibliche Consequenz von dem wesentlichen Gegensatz. Mit Recht hat Luther darin ein Symptom, eine Probe für die Stellung zur Abendmahlslehre überhaupt gesehen, und deshalb in den Verhandlungen mit Bucer und in dem dritten Artikel der Wittenberger Concordie diesen Punkt so stark und entschieden betont. Er war ihm eben um der Voraussetzung willen so wichtig, auf welche er gegründet ist und die er constatirt.

verleiht und das sie dem isolirten Individuo vorenthält. Wir halten sie aufrecht, diese Behauptung, selbst der Thatsache gegenüber, dass die Schrift sonst jedem Einzelnen die Gottesgaben in Aussicht stellt. „Πᾶς ὁ θεωρῶν, πᾶς ὁ ἀκούσας, πᾶς ὁ ἐρχόμενος“, so hat der Herr mit sichtlichem Betonung erklärt. Und wir lesen: „ὅσοι ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέχνα θεοῦ γενέσθαι“. Aber es schliesst diess die Voraussetzung nicht aus, dass es gleichwohl Gnadengüter giebt, welche der Schooss des Einzelnen nicht fasst; ihrer Natur zufolge haben sie darin nicht Raum. Analoge Fälle machen die Sachlage klar. Der Herr spricht (Matth. 18, 20): οὐ εἰσὶν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν. Ohne Zweifel darf auch der einzelne Gläubige sich dessen versehen, dass der Herr bei ihm und mit ihm sey. „Ὁ κύριος Ἰησοῦς χριστὸς μετὰ τοῦ πνεύματός σου“, so segnet der Apostel den Timotheus (2. Tim. 4, 22). Aber es ist eine andre, eine besondere, eine eigenartige, auch von einem specifisch eigenthümlichen Effekt begleitete Gnade, die in der Zusage ἐν μέσῳ αὐτῶν εἰμι beschlossen liegt. Nun wohl, nicht dem Einzelnen, sondern dem Kreise, und dem Einzelnen nur, sofern er diesem Kreise angehört, wird der Genuss jener Gnade zu Theil! Noch instruktiver ist ein anderer Fall. Wiederholt wird der Herr in der Schrift als der Bräutigam dargesellt, und es geschieht diess nicht in parabolischen Abschnitten allein. Die nun seine Braut ist, sie darf der Gaben gewärtig seyn, welche diess Verhältniss mit sich bringt. Und nur ihr kommen sie zu, nur sie wird ihrer froh. Wer ist diese Braut? Nirgends in der Schrift findet sich der Name dem frommen Individuum beigelegt; es ist überall die Gemeinde, die ihn empfängt, die ihn trägt. Alles das also, was der Bräutigam der Braut gewährt, fällt lediglich der Gemeinde in den Schooss und der Einzelne hat daran Theil, sofern er im gliedlichen Verbande mit ihr zusam-

menhangt. Gerade von diesem Beispiel können wir unmittelbar zur Betrachtung des Abendmahls übergehen. Denn nicht ein täuschendes Gefühl, sondern ein richtiger Takt ahnet bei diesem Mahl eine Erweisung des Bräutigams gegen seine Braut.¹²⁹⁾ Indem wir zur Sache schreiten, weisen wir auf einen früheren Zusammenhang zurück. Wir brachen bei der Frage ab, was unter der sakramentlichen Gabe des Leibes und Blutes des Herrn zu verstehen sey. Wir hielten ihre Lösung durch die andre bedingt, auf wen diese Gabe berechnet sey. Es war der Apostel, welcher uns zu dieser Ueberzeugung geleitet hat. Er hat beide Fragen aufs Engste und Innigste mit einander verknüpft und die Eine vermittelst der andren zu erledigen gewusst. Bei ihm suchen wir den Aufschluss, bei ihm werden wir ihn finden. Wir sammeln uns um das gewichtige Wort, welches er in diesem Betracht gegen die Corinthischen Christen geäußert hat. „Τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ χριστοῦ ἐστίν; ὅτι εἰς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν (I. 10, 16. 17). Nicht desshalb beruhen wir auf diesem Ausspruch, weil er es verbürgt, dass es das Ganze sey, dem die sakramentliche Gabe widerfährt (— die Einzelnen als Glieder des Ganzen haben daran ihre μετοχή, nur diese; aber allerdings die Einzelnen alle, ihre μετοχή ist der Art, dass sie sich ihr zu entziehen ausser Stande sind); sondern aus einem andren Motiv. Wir haften daran, dass der Apostel

¹²⁹⁾ Die christlichen Abendmahlshymnen, die dieser Ahnung Folge geben, haben es nur darin versehen, dass sie die Betrachtung auf das individuelle Gebiet hinüberspielen, ja dass sie dieselbe darauf einschränken. Es gilt diess insbesondere auch von dem berühmten Liede des Rechtsgelehrten Johannes Franck. „Schmücke dich, o liebe Seele“: so wird das Individuum angeredet; und daraufhin der Gedanke durchgeführt: „Eile, wie Verlobte pflegen, deinem Bräutigam entgegen.“

den Ausdruck $\sigma\omega\mu\alpha$ in diesem Einen Odemzuge zu zweien Malen in Verwendung bringt. Weder der Umstand, dass der Schwerpunkt allerdings auf dem $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$, dem $\epsilon\nu$ und dem $\epsilon\nu\acute{o}\varsigma$ zu ruhen scheint, noch auch die Thatsache, dass dieser Name für den Begriff den Paulinischen Briefen geläufig ist, schwächt uns den Eindruck der Wahrnehmung ab. Sie frappirt; und das ist der Gedanke, welchen sie ergiebt: seinem $\sigma\omega\mu\alpha$ reicht der Herr sein $\sigma\omega\mu\alpha$ dar.¹³⁰⁾ Der Betrachtung, die Hofmann der vorliegenden Stelle theils in dem „Schriftbeweis“ (Th. 3. S. 226 ff.), theils in dem Commentar (S. 220 ff.) gewidmet hat, versagt man so leicht die Anerkennung nicht. Der eindringende Scharfsinn, welcher diesem Exegeten in hohem Grade eigen ist, bricht glänzend aus beiden Darstellungen hervor. Sie haben uns gleichwohl nicht genügt. Wir vermissen die Aufweisung des Zusammenhangs, welcher zwischen dem 16. und 17. V. bestehen muss. Nach der Erklärung von Hofmann gehen beide Gedanken selbständig neben einander her (vgl. bes. Comment. S. 222), sie schliessen sich nicht in Eins. Es ist die Fassung des Ausdrucks $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$, die uns den Mangel zu bedingen scheint. Nicht darauf allein weist diese $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ hin, woran die Geniessenden Antheil haben, sondern ebenso auf die Voraussetzung, unter welcher der Genuss ihnen möglich ist.¹³¹⁾ Der $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ $\acute{\alpha}\rho\tau\omicron\varsigma$ fällt dem $\epsilon\nu$ $\sigma\omega\mu\alpha$ zu. Von

¹³⁰⁾ Unter den Neueren hat Kahnis dem Gegenstande einige Aufmerksamkeit geschenkt. Die Kirche, so sagt derselbe, sey der erweiterte Leib Christi, „in welchem derselbe Geist lebt, wie in dem wirklichen Leibe des Herrn; Christus geht mit seinem Geiste und mit seinem Leibe in den geheimnissvollen Organismus der Kirche ein“ (a. a. O. S. 142). Wir bekennen freimüthig, dass wir uns weder mit dem Begriff eines „erweiterten“ Leibes noch auch mit den daran angeschlossenen Betrachtungen haben conformiren können.

¹³¹⁾ In dem „Schriftbeweis“ hatte Hofmann noch kurzweg erklärt, $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ bezeichne einen Thatbestand des Theilhabens, nichts andres,

den Gliedern des Leibes wird insofern gesagt, ὅτι ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχουσιν, als sie unter einander in Gemeinschaft stehen, κοινωνίαν μετ' ἀλλήλων ἔχοντες, und als sie in dieser glied-

nicht mehr. In dem Commentar hat er den Begriff richtiger und zutreffender als einen Thatbestand „gemeinsamer“ Theilhaberschaft definirt. Leider aber hat er diess Attribut, auf welches wie es uns scheint sehr viel ankommt, weder betont noch verwerthet. Unter die Parallelen, auf welche er weist, rechnet er auch 1. Joh. 1. In der That ist diese Stelle äusserst instruktiv. Entschiedener konnte es nicht ausgesprochen werden, dass die κοινωνία das Vereinigungsband nicht allein μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ, sondern auch μεθ' ἡμῶν deuten wolle. Vgl. C. 1, 3. Noch deutlicher V. 6. 7 (μετ' αὐτοῦ, μετ' ἀλλήλων). Ein beachtenswerthes Geständniss legt Luther im „gr. Bek.“ ab. Das Wort „Gemeinschaft“ gefalle ihm nicht; es sey gar nicht so eigentlich deutsch, wie er es gern haben wollte. Es solle hier so viel heissen, als wenn Viele eines „gemeinen“ Dinges brauchen, geniessen oder theilhaftig sind. „Solches muss ich Gemeinschaft dolmetschen, ich habe kein besseres Wort dazu finden mögen“. — Auch das beklagen wir, dass man dem Zusatz ἐν κλῶμεν (1. Cor. 10, 16) die gebührende Aufmerksamkeit zu versagen pflegt. Die Meisten gehen schweigend an demselben vorüber; die ihn aber beachten, kommen zum Theil auf seltsame Voraussetzungen, unter andren auf die einer mittelst des κλᾶν geschehenden Consekration. Seine Tendenz scheint uns diese zu seyn, dass sich durch die κλάσις τοῦ ἄρτου die κοινωνία τοῦ σώματος χριστοῦ, die der ganzen Gemeinde entboten wird, für die Einzelnen vollzieht. (In der gegenwärtigen Praxis ersetzt sich das κλᾶν durch die alsbald zu beleuchtende Spendeformel). — Wir bitten endlich, die Absicht in Betrachtung zu ziehen, die der Apostel vermöge seiner Berufung auf die Abendmahlsfeier verfolgt. Allerdings setzt er ausdrücklich voraus, dass die Christen kraft ihrer Theilnahme an dem heidnischen Mahl in eine κοινωνία δαιμονίων gerathen, und das aus dem Grunde, „ὅτι ἃ θύουσιν τὰ ἔθνη, δαιμονίοις θύουσιν.“ Aber daneben will auch ein zweites Moment beachtet seyn, das Moment der κοινωνία μετὰ τῶν ἐθνῶν, in die sie damit eingetreten sind. Gerade den Corinthern gegenüber hat Paulus diess Moment auch sonst hervorgekehrt. Vgl. 2. Cor. 6, 14—18: „μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις· τίς γὰρ μετοχή, τίς κοινωνία, τίς συμφώνησις, τίς μέρις, τίς συγκατατάξεις; διὸ ἐξέλθετε ἐκ μέσου καὶ ἀφορίσθητε καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἄπτεσθε.“

lichen Vereinigung das σῶμα constituiren. Sie werden nicht erst dadurch ἐν σῶμα, dass sie von dem Einen Brote essen, sondern das sind sie schon; und eben weil sie es sind, so nimmt ihrer Jedes seinen Antheil an dem Gute, — ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου, — welches dem ganzen Leibe zu Theil wird, dahin. Seinem σῶμα also reicht der Herr sein σῶμα dar. „Corpus Christi est etiam ecclesia, sed hic innuitur ipsum corpus Christi“: so hat Bengel bemerkt. Er setzt voraus, in dem Einen Falle sey das σῶμα eigentlich zu verstehen, in dem andren dagegen sey es metaphorisch gemeint. Es lässt sich nicht leugnen, es fehlt in den Paulinischen Briefen nicht an Stellen, wo dieser Ausdruck in rein bildlichem Sinne verwendet wird. Da vollzieht der Apostel eine ὁμοίωσις. Er hat es im 12. Capitel a. d. Römer gethan, wie die Partikel an der Spitze es beweist, — καθάπερ ἐν ἐνὶ σώματι μέλη πολλὰ ἔχομεν, οὕτως οἱ πολλοὶ ἐν σῶμά ἐσμεν ἐν χριστῷ, ὁ δὲ καθ' εἰς ἀλλήλων μέλη. Ebenso 1. Cor. 12, 25: ἵνα μὴ ᾖ σχίσμα ἐν τῷ σώματι, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνῶσιν τὰ μέλη· ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους. Allein wir treffen ebenso oft auf Fälle, in welchen ein bildliches Verständniss nicht thunlich erscheint. Dahin zählen schon die, wo weniger das Verhältniss der Glieder unter einander, dass sie, διὰ πάσης ἀφῆς unter sich verbunden, zu einem organischen Complex geeinigt sind, sondern in welchen statt dessen das Verhältniss des Ganzen zu seinem beseelenden und leitenden Haupte hervorgekehrt wird. Noch bedeutsamer sind uns aber Stellen, wo selbst diese Beziehung nicht genommen wird. Κεφαλή und σῶμα, das streift noch immer an die Metapher an: aber wo nicht ein Haupt einem Leibe, sondern wo die Person ihrem Leibe gegenübersteht, da verbietet sich die bildliche Auffassung von selbst. Nicht verglichen wird die Gemeinde alsdann dem Leibe, sondern sie ist im buchstäblichen

und eigentlichsten Sinn der Leib ihres Herrn; — ἡ ἐκκλησία ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ.¹³²⁾ Wir stellen anheim, ob man sich an derjenigen Weise genügen lässt, in welcher Hofmann die Realität des Begriffs zu wahren sucht. „Die Gemeinde ist Christo, was der Leib dem, dessen Leib er ist, nemlich das, worin er sich sein Daseyn giebt und seine Erscheinung in der Welt.“ Es ist vielleicht richtiger gesagt, dass die Gemeinde das Organ seiner Wirksamkeit auf Erden sey, wie des Menschen Leib ihm das Medium der Bethätigung seines Lebens ist. Aber die Frage ist nun die, ob diese eigentliche Fassung nicht um einen kostbaren Preis behauptet wird. Ist die Gemeinde wahrhaftig und wirklich der Leib des verherrlichten Herrn: so gewinnt es den Schein, dass demnach er selbst als reiner Geist, persönlich ohne Leib, in der δόξα des Vaters herrscht, dass er σωματικῶς eben nur in der Gemeinde auf Erden ist. Verhält es sich so? Mit Nichten! Er hat sein ἴδιον σῶμα, sein σῶμα πνευματικόν, ἐπουράνιον, das σῶμα τῆς δόξης αὐτοῦ; das hat er ἐν τοῖς ἄνω, οὐ ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενός ἐστιν, Col. 3, 1; das hat er seitdem er auferstanden ist von den Todten, Ephes. 1, 20. So hat die Kirche immer gelehrt, in der älteren, in der mittleren Zeit. Das hat aber auch Luther nicht in Abrede gestellt. Denn nur gegen die Vorstellung von der Leiblichkeit des erhöhten Christus legt er Verwahrung ein, als ob sie localiter oder circumscriptive im Himmel sey.¹³³⁾ Nun aber weiter. Ist die Gemeinde

¹³²⁾ Die kirchlichen Dogmatiker, namentlich Gerhard, gehen über die Sphäre der metaphórica appellatio nicht hinaus. Sie führen dieselbe nach einer zwiefachen Richtung aus; es geschieht aber zumeist in seltsamer und geschmackloser Art. Vgl. Gerhard loc. XXII. § 17.

¹³³⁾ Bekanntlich hat sich Luther die hergebrachten Distinctionen angeeignet, wie er sie vorgefunden hat. Er sagt: „Die Sophisten reden recht, dass es eine dreifache Weise gebe, an einem Orte zu seyn, nämlich localiter

in vollkommen realem Sinne das σῶμα des Herrn, hat jedoch der Herr gleichwohl sein ἴδιον σῶμα im Himmel: würde dadurch nicht ein zwiefacher Leib auf Seiten des Verherrlichten vorausgesetzt? und diese Anschauung, erscheint sie nicht monströs? Von Monstrosität kann unter allen Umständen keine Rede seyn. Ist es der Leib, kraft dessen sich die Person — mit Hofmann zu reden — in der Welt Daseyn und Erscheinung giebt, oder — wie wir uns lieber ausdrücken — kraft dessen sie eine Wirksamkeit ausübt in der Sphäre ihres Seyns: so wissen und glauben wir ja doch, dass der Herr herrschen will, herrschen soll nach dem θέλημα und der εὐδοκία seines Vaters (Eph. 1, 9), wie im Himmel also auch auf Erden. Δεῖ αὐτὸν βασιλεύειν. „Πάντα ὑπέταξεν ὁ θεὸς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ“ (Eph. 1, 22; 1. Cor. 15, 27). Πάντα, das heisst, wie die wiederholte authentische Interpretation es verbürgt, τὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ γῆς, oder τὰ ἐν τῷ νῦν αἰῶνι τούτῳ καὶ τὰ ἐν τῷ μέλλοντι. Geht aber die göttliche Absicht dahin, ἀνακεφαλαιώσασθαι ἐν χριστῷ τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς (Eph. 1, 10): so bedarf der Herr hier wie dort des Organs, damit er sich als der βασιλεὺς κυριεύων erweise; und was die Erde betrifft, so ist diess Organ die Gemeinde, die der Apostel daher wie sein σῶμα so das πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου nennt (Eph. 1, 23). Wo bleibt da die Monstrosität? Ihr letzter Schatten verschwindet, sobald man es erwägt, dass das, was wir unterscheiden, nicht neben einander, sondern nexu indivulso verbunden besteht. Die ἐκκλησία, „ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ“, wie und wodurch ist dieselbe geworden? „Ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα“, so sagt der Apostel (Eph. 1, 22).

oder circumscriptive, sodann definitive, endlich repletive.“ Vgl. „Gr. Bek. vom Ab.“ Auch die Form. Conc. hat diese Unterscheidungen aufgenommen.

4, 16); und noch bestimmter (Cap. 5, 30), „μέλη ἐσμέν τοῦ σώματος αὐτοῦ, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ“. Von seiner Auferstehung, näher von seinem Auferstehungsleibe, datirt dieselbe ihren Ursprung. Indem Christus auferstand, erstand die Gemeinde mit ihm. „Συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ“, Col. 3, 1; Eph. 1, 20. 23. Der Herr spricht: wenn das Weizenkorn in die Erde fällt und erstirbt, so bringt es viele Frucht. Er selbst ist aus seinem Grabe im Auferstehungsleibe hervorgegangen, aber mit ihm der καρπὸς πολὺς, den er getragen, mit ihm die Gemeinde, die er erworben durch sein Blut und welche nun sein Leib, das Organ seiner Herrschaft auf Erden ist. Allerdings Er geht im verklärten Leibe zum Vater und das σῶμα ἐκκλησίας bleibt in der Welt (Joh. 17, 11: πᾶτερ ἅγιε, ἐγὼ πρὸς σε ἔρχομαι, καὶ οὗτοι ἐν τῷ κόσμῳ εἰσίν). Aber der Apostel entrückt uns die Zweiheit, indem er es, was den Herrn betrifft, betont, „ὁ καταβάς, αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβάς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα“, Eph. 4, 10, und was die Gemeinde angeht, erklärt, „ὁ θεὸς συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἡμᾶς ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν χριστῷ Ἰησοῦ“, Cap. 2, 6. (In genauester und herrlichster Harmonie mit diesen Paulinischen Erklärungen befinden sich die Aufschlüsse, die der Herr darüber im hohenpriesterlichen Gebet gegeben hat, vgl. Joh. 17, 20 ff.). — Ist denn nun die Gemeinde im realen und eigentlichen Sinne das σῶμα des Herrn, so darf sie sich dessen versehen, er werde an ihr thun, was Jeder an seinem Leibe thut, — der Apostel hat dasselbe als ein θάλπειν καὶ ἐκτρέφειν benannt (Eph. 5, 29). Ja eben hierdurch ist zugleich auch die Art und Weise präjudicirt, in welcher er diess θάλπειν und ἐκτρέφειν an ihr vollziehen wird. Denn wenn sie ihren Ursprung von dem verklärten Leibe des Auferstandenen datirt, so harrt sie von eben dieser Stelle her auch des Mittels ihres Bestandes.

Und in dem Abendmahl wird ihr dasselbe zu Theil. Sein σῶμα reicht der Herr in demselben seinem σῶμα dar. Wir hätten die Schrift gegen uns, wenn wir den Leib und das Blut Jesu Christi im Sakrament nach der Weise der Römischen als „cibus animarum spiritualis, quo alantur et confortentur viventes vita Salvatoris“ erachteten. Denn nirgendwo hat die Schrift sich dahin erklärt, dass diese Nahrung und Stärkung der Seele unmittelbar an das Sakrament des Abendmahls gebunden sey, dass das geistliche Leben ohne dessen Genuss dahinsiechen und ersterben würde. Auch in Lutherischen Kreisen hat man niemals in diesem Sinne gelehrt. Im Gegentheil. „Wiewohl das sakramentliche Essen des Leibes Christi im Nachtmahl den Gläubigen ganz nützlich und tröstlich ist, so ist es doch zur Seligkeit nicht nothwendig, und haben viele fromme Leute die Seligkeit durch Gottes Gnade ohne den sakramentlichen Genuss“: so äussert sich Brenz in dem Gutachten an Friedrich III. von der Pfalz. Und Luther selbst hat in der Schrift an die Böhmen den Ausspruch gethan: ohne das Wort kann man nicht fromm und selig seyn, wohl aber ohne das Sakrament.¹³⁴⁾ Hinwiederum nicht

¹³⁴⁾ Namentlich in den früheren Schriften begegnen uns Aeusserungen dieser Art bei Luther auch sonst. So freilich, wie Carlstadt es gethan, hätte er sich schwerlich ausgedrückt, — „ob Einer das Sakrament in Ewigkeit nicht nähme, er würde dennoch selig, wenn er sonst gerechtfertigt wäre; das Sakrament ist nicht vonnöthen, wohl aber das Erkenntniss Christi.“ Ueberhaupt zog Luther in dieser Hinsicht zu späterer Zeit ganz andre Saiten auf. In der Schrift wider die Schwarmgeister hat er gesagt: „Sie meinen, es sey nicht vonnöthen. Das kommt aus einem Geist, der sich untersteht, den heiligen Geist zu meistern. So könnte man auch sagen, es war nicht nöthig, dass Gott seinen Sohn Mensch werden und von einer Jungfrau geboren werden liess. Sage vielmehr: was liegt mir daran, ob es nöthig sey oder nicht; Gott weiss es wohl, wie und warum es so seyn soll. Wenn Er sagt, dass es Noth ist, so schweigen alle Creaturen.“ Es ist

gegen uns, sondern für uns haben wir die Schrift, sobald die Betrachtung von dem individuellen Gebiet auf das gemeindliche hinübertritt. Je hingebender wir uns in die Einsetzungsgeschichte versenken, je gesammelter wir die Worte bis zu dem τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν hinter einander lesen, desto sicherer, seiner selbst gewisser wird der Eindruck, welchen wir empfangen, der Gemeinde hat der Herr eine Gabe, und nicht eine Gabe überhaupt, sondern eine Gabe zur Vermittlung ihres Bestandes entboten. Wenn man die Frage stellt, was hat die Gemeinde erhalten von Anfang an bis hierher gegenüber allen feindlichen Mächten, wodurch hat sie existirt diese ganzen Jahrhunderte, ja Jahrtausende hindurch, die sie überdauert hat, so ist die Antwort darauf für Viele wohl bereit. Man weist auf die Machtwirkung Dessen, welcher die Verheissungen des μὴ ἀπολέσω, des οὐχ ἄρπάσει τις αὐτοὺς ἐκ τῆς χειρὸς μου (Joh. 6, 39; 10, 28) gegeben hat. Oder man erinnert an den Geist, „welcher die Christenheit beruft, erleuchtet, heiligt und in Christo Jesu erhält im rechten einigen Glauben“. Aber wie richtig diese Erwiderungen auch seyen: sie lauten zu abstrakt und unbestimmt. Um den Erhalter handelt es sich nicht, sondern um das Erhaltungsmittel. Wovon hat die Gemeinde existirt von Anfang ihres Seyns bis hierher? wir meinen die Gemeinde als solche, nicht die Individuen, und wir betonen ihre Existenz, ihren fortdauernden Bestand. Eben diesen, so fragen wir, was hat ihn bedingt? Gesammelt und geworden ist die Gemeinde durch das Wort: so viel liegt geschichtlich

diess eine Abfertigung, nur keine Erledigung einer doch immer berechtigten Frage. Eine befriedigende Lösung derselben war aber allerdings von dem Standort aus schwer, den Luther eingenommen hatte, da er das Sakrament als das Gnadenmittel für den Einzelnen betrachtete.

vor Augen. Und sofern die Erhaltung eine *creatio continua* ist, so ragt die schaffende Potenz ganz sicher auch in die Erhaltung hinein. Daher der Apostel Petrus die οἰκοδομή des οἴκος πνευματικός mittelst des gleichen λογικὸν ἄδολον γάλα vollziehen heisst (1. Petri 2, 5), das er im vorangehenden Capitel (V. 23) als das Medium der Genesis desselben bezeichnet hat. Allein der Begriff der Erhaltung hat doch auch seine selbständige Dignität. Wohl hat man ihm dieselbe bestritten. Rothe vermag einen Inhalt dafür nicht aufzufinden (vgl. Dogm. I. § 48); und wir müssen es gestehen, die kirchliche Dogmatik, so redselig sie sonst erscheint, findet bei diesem Lehrstück nur zu wenigen kurzen Bemerkungen Stoff. Man vergleiche nur den überaus dürftigen Abschnitt bei Gerhard loc. VI. c. 6. §§ 61—63. Uns scheint der Begriff gleichwohl ebenso unentbehrlich wie biblisch gesichert zu seyn. Haben wir darin aber Recht, dann ist man zu einer Rechenschaft darüber verbunden, wodurch die Erhaltung sich vollzieht, wodurch also in specie die Gemeinde des Herrn Bestand behält. Von der ersten Jerusalemischen Christenschaar hat die Apostelgeschichte erzählt: „ἦσαν προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ καὶ τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς“ (Cap. 2, 42). Mit Recht hat Nitzsch der überaus wichtigen und ergiebigen Mittheilung eine ausführliche Betrachtung geschenkt (vgl. Prakt. Theol. B. I. S. 223 ff.). Unserer Anerkennung bedarf sie nicht, diese schöne, durch treffende, tiefsinnige Blicke hervorragende Ausführung. Sie hat uns gleichwohl nicht völlig genügt. Sie sondert nicht, was die Gemeinde selbst und was wiederum der Herr an der Gemeinde gethan. Das Letztere zerlegt sich in ein zwiefaches Moment, in die διδαχὴ von der Einen, und in den ἄρτος andererseits. Zutreffend hat Nitzsch bemerkt, dass das Erste, die διδαχὴ, das Werden der Gemeinde betone: hinsichtlich des Andren, des

ἄρτος, hat er, wie wir glauben, geirrt. Nicht das „Geworden seyn“ der Gemeinde, sondern ihre Erhaltung wird durch den ἄρτος, welchen die Gnade ihr darreicht, bedingt. Allerdings auch zum Zweck ihres Bestandes thut die διδασχὴ der Gemeinde dringend Noth, — verbum et sacramenta, so haben die Reformatoren daher unermüdet gelehrt; aber das specifische Mittel, durch welches sie **besteht**, ist und bleibt das Sakrament. Wird also gefragt, wodurch sich das Wunder erklärt, dass die Gemeinde allen Mächten zum Trotz (vgl. A. G. 4, 24 ff.) Bestand behalten hat bis jetzt, so ist diess die Entgegnung: es ist des Herrn Mahl, wodurch sie geblieben ist, wodurch sie auch bleiben wird ἄχρις οὗ ἔλθῃ! Durch die Feier dieses Mahles bezeugt sie sich vor der Welt und sondert sich von der Welt, — das Abendmahl ihr Gnorisma (die Agape als Feier, wie die ἀγάπη Joh. 13, 34 in ethischem Betracht); in und bei dieser Feier bezeugt sich der Herr an ihr und leistet ihr die Bürgschaft, dass sie nimmermehr umkommen wird! Denken wir das Abendmahl hinweg: wir sähen mit aufgedecktem Angesicht den Ruin der Gemeinde erfolgen, ihr Verfall bliebe nicht aus. Diejenige ἀνάμνησις ἐμὴ, wie der Herr sie begehrt, ermattet in ihr, verbleicht, erlischt; die brennende Flamme wird ein glimmernder Docht. Eine Gemeinde, welche das Abendmahl verschmäht, legt die Axt an die Wurzel ihres Bestandes; sie zerreisst, — ebenso gewiss ihre ἀφῆ mit dem Herrn, wie sie die ἀφῆ ihrer Glieder unter einander löst. Wir haben es wiederholt beklagt, dass Luther das Abendmahl zu wenig als Mahl der Gemeinde betrachtet hat und wir haben in eben diesem Umstand die wunde Stelle in seiner Theorie vom Sakrament aufgezeigt. Aber wir drücken aufs Neue die Ueberzeugung aus, dass er von der wahren Sachlage mindestens eine Ahnung gehabt. Sein Erschrecken über die Abnahme der Feier im Kreise der Evange-

lischen, seine bis zum inständigsten Flehen gesteigerte Bitte, die Altäre des Herrn nicht zu verlassen, erklärt sich nicht aus einer Sorge um das Heil der Einzelnen, sondern aus der Bangigkeit um den Bestand, um das Gedeihen der Gemeinde. Die Abnahme der Abendmahlsfeier ist nicht bloss ein Symptom ihres Verfalls, sondern auch dessen causirender Grund. Der Leib Christi bedarf eben mehr, als dass er regiert und geleitet wird, ihm ist vor Allem die Pflege und Weide, das θάλπεσθαι καὶ ἐκτρέφεσθαι Noth; und keine andre, keine geringere τροφή, als die durch das σῶμα des auferstandenen Herrn, bedingt seinen Bestand und erhält ihn bei Kraft.¹³⁵⁾ Wir sagen diess von dem Leibe aus. Gilt es denn aber lediglich von ihm, nicht ebenso auch von den Einzelnen? In irgend einem Sinne freilich auch von ihnen. Gehören sie ja doch zu dem Leibe, ja in ihrer Gesammtheit, οἱ πολλοί, οἱ πάντες, constituiren sie ihn; und empfangen sie doch

¹³⁵⁾ Die öffentliche Meinung der Gegenwart ist bekanntlich eine weitab andere. Es ist die äussere Organisation, es sind Mittel der Verfassung, wodurch man den Bestand der Gemeinde zu sichern glaubt. In der That, man kann sich sehr schwer davon überzeugen, dass Die, welche sich für Mittel dieser Art erwärmen, das grosse Apostelwort „ἥτις ἐστὶν σῶμα κυρίου“ treu und fest im Auge haben. Aber gesetzt, dass die Mehrzahl von ihnen es ernst und redlich meint, — unsrerseits setzen wir diesen Fall: Eine Klage behält immer Bestand. Dem Medium, welches der Herr gewiesen, geht man vorbei, lässt es achtlos und sorglos bei Seite, und versucht es statt dessen mit eigenersonnenen Mitteln, durch welche zwar irgend ein Verband, nur nicht das σῶμα χριστοῦ erhalten wird und in Kraft verbleibt. Sie dürfte hier zutreffend seyn, und zutreffend im buchstäblichsten Verstande, die Warnung, wie der Apostel sie ertheilt: μὴ γίνεσθε φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς! Wohl ist es eine verschwindende, schier ausgesonderte Minderheit, die noch dieses Sinnes ist. Aber es ist nicht niederschlagend allein, sondern es hat auch seine erhebende Kraft, was geschrieben steht: ἡμεῖς μωροὶ διὰ χριστόν, ὑμεῖς δὲ φρόνιμοι ἐν Χριστῷ. ἡμεῖς ἀσθενεῖς, ὑμεῖς δὲ ἰσχυροί. ὑμεῖς ἐνδοξοὶ, ἡμεῖς δὲ ἄτιμοι (1. Cor. 4, 10).

ihren Antheil an dem Gut, welches dem ganzen Leibe verliehen wird.¹³⁶⁾ Allein gleich wie der Leib vermöge dieser τροφή seinen

¹³⁶⁾ Es ist diess der Gedanke, welcher sich in der an die Einzelnen gerichteten Spendeformel seinen Ausdruck giebt. Dieselbe kommt von hier aus beurtheilt einem wirklichen Bedürfniss entgegen, während sie sonst als entbehrlich erscheinen kann. In der frühesten Kirche hat es an einer solchen wohl gänzlich gefehlt; und bei dem innigen Bande, welches in der Jerusalemischen Muttergemeinde die Einzelnen zu einem Ganzen umschlang, — „τοῦ πλήθους τῶν πιστευσάντων ἦν ἡ καρδία καὶ ἡ ψυχὴ μία“ A. G. 4, 32 —, hat es ihrer in der That auch nicht bedurft. Die älteste der uns bekannt gewordenen Formeln ist die in der Clementina befindliche: σῶμα χριστοῦ, αἷμα χριστοῦ ποτήριον ζωῆς. Wir glauben indess, dass das ποτήριον ζωῆς nicht ursprünglich, sondern ein späterer Zusatz sey. Je jünger die Liturgien, desto zahlreicher begegnen uns additamenta dieser Art. „Σῶμα ἅγιον, αἷμα τίμιον τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν“: in dieser bedeutend erweiterten Gestalt tritt die Formel bereits in der Lit. Marci auf. Vielen erscheint die Lutherische als die einzig richtige. Ganz unbedenklich dünkt sie uns indessen nicht. Ein Segenswunsch, in einem Augenblick ausgesprochen, da der Kommunikant eine Gabe über alles Bitten und Verstehen dahingenommen hat, dürfte wenig angemessen seyn. Uebrigens ist sie dem Lutherthum selbst nicht entstammt, sondern einfach dem vorgefundnen Römischen Rituale entlehnt. Die reformirte mit ihrem doctrinär-ermahnenden Tenor wurzelt tief in der Lehre vom Sakrament, die diese Kirchengemeinschaft vertritt. Am wenigsten kann man sich mit derjenigen Formel befreunden, welche die Neue Preussische Agenda geschaffen hat. Von dem Umstande, dass sie berechnenden Tendenzen ihr Daseyn verdankt, sehen wir hier ab: aber darum ist sie noch nicht unanfechtbar, weil sie die ipsissima verba Christi enthält. Im Gegentheil. Diese Worte des Herrn sind ja so eben zur Consekration verwendet worden. Durch Wiederholung derselben bei der διαδοσις würde man das, was man den einzelnen Kommunikanten reicht, jedesmal aufs Neue konsekriren. Vielen fällt daher der Gebrauch dieser Formel hart; wir sagen nicht, den Lutherisch Gerichteten, wohl aber Denen, die eine Apperception für die liturgische ἐὶς κοινὴν ἐκδοσὶν besitzen. Was übrigens unsre oben gedeutete Theorie von der Spendeformel überhaupt betrifft, dass sie den Antheil constatiere, welchen der einzelne Kommunikant an der Gabe

Bestand eben als solcher gewinnt, so ist es, was die Einzelnen betrifft, unmittelbar und zunächst ihre gliedliche Stellung zum σῶμα, welche durch ihre μετοχή ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου gesichert wird. Wir lassen sie intakt, die oben mitgetheilten Aeusserungen von Brenz und Luther über die Suffizienz andrer Media zur Seligkeit, abgesehen vom Sakrament. Sey es so, dass das credere, wiewohl es niemals mit dem manducare eins und dasselbe wird,¹³⁷⁾ das letztere hinsichtlich der Heilskraft für den Einzelnen ersetze: immer bleibt eine zwiefache wichtige Frage bestehen, — die Eine: wo und wodurch sind die Individuen zu dem Glauben, der sie gerecht und selig macht, gekommen? und die andre: wo werden sie denselben bewahren, so dass er ihnen nie abhanden kommt? Ist es ihre gliedliche Gemeinschaft mit dem Leibe,

nimmt, die der Herr der Gemeinde verleiht: so machen wir auf einen denkwürdigen Passus aufmerksam, welcher der Lit. Jacobi eigenthümlich zugehört. Bekanntlich fehlt in diesem Dokument eine Distributionsformel ganz. Statt ihrer lesen wir bei dem Anfange der διάδοσις die priesterlichen Worte: „μερὶς ἁγία χριστοῦ, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας, πατρὸς καὶ ἁγίου πνεύματος, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.“

¹³⁷⁾ Den ironischen Ton, in welchem Balduinus das Crede et manducasti gegeisselt hat, braucht man nicht zu billigen: in der Sache hat er Recht. Nicht einmal Joh. 6. liegt eine Identität der Begriffe vor. Aber verhielte es sich dort auch so, eine Folgerung für den Sakramentsgenuss untersagte sich in diesem Falle von selbst. Eigentlich reformirten Ursprungs war übrigens diese Vermengung der Begriffe nicht, in welcher Harmonie mit dem reformirten Lehrbegriff sie auch gestanden hat. Schon Joh. Wessel hat in der Schrift de sacramento eucharistiae die so verstandene manducatio gelehrt. „Sie manducavit Magdalena, quando sedebat ad pedes Jesu, quando multum dilexit . . .“ Erst von hier aus wurde die Theorie durch Honius nach der Schweiz, speciell an Zwingli, colportirt. Für Calvin gingen die Begriffe credere und manducare indess nicht völlig in einander auf. Er schreibt zwar: ego credendo manducari carnem Christi dico; aber er fügt wiederum hinzu, diese manducatio sey der fides fructus et effectus.

welche für beide Fragen das Entscheidende ist, kann das Heilsgut des Evangeliums, wiewohl es unser Eigenbesitz werden soll, niemals Privatbesitz seyn (vgl. Röm. 1, 11. 12), verschränkt derjenige sich den Segen überhaupt, der sich von der Gemeinde der Gesegneten kehrt: so ermisst sich daraus der Werth, den der Genuss des dem Ganzen zum Zweck seines Bestandes verliehenen Guts auch für jeden Einzelnen behält.¹³⁸⁾

Wenden wir uns von hier aus zu dem Effekt, von welchem der Genuss des Sakraments begleitet wird: auch da wird das Ergebniss dem gewonnenen Resultat harmonisch seyn. Wir haben diesen Effekt in der Gewissheit der Sündenvergebung oder was dasselbe ist in der Heilsgewissheit gesehen, denn Beides schlingt der Apostel in Eins, wenn er (Col. 1, 14) schreibt, „ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Ist es die ἐκκλησία, welche das donum sacramentale empfängt, so dass von ihr her alle ihre Glieder und sie eben als solche einen Antheil daran gewinnen: so wäre die Consequenz davon die, dass auch der Effekt unmittelbar und zunächst dem Ganzen widerfährt und dass er erst von dort her auf die Einzelnen, sofern sie des Leibes Glieder sind, hinüberströmt. Und diese Folgerung, wenn anders sie in sich selbst begründet und gerechtfertigt ist,

¹³⁸⁾ Von hier aus löst sich das Bedenken, welches Holtzmann (a. a. O. § 59) gegen die Lutherische Anschauung erhoben hat. „Dividi sequitur omnem Christianorum vitam in partes duas, quarum versetur altera in sola fide, in alteram promineat nescio quid novi hauriendum quasi ex sacramenti fontibus. Duas igitur excogitare salutis vias, duo ipsius gratiae genera, necessario cogimur.“ Das Bedenken ist übrigens dem Verf. keineswegs eigen. Genau dahin hat sich schon Zwingli im Briefe an Pf. Alber ausgesprochen: „duae rationes aut viae essent, quibus bearemur, fides et corpus comesum; quod quam absurdum sit, facile dictu est.“ Dictu facile allerdings. Aber auch mehr?

tigt erscheint, würde dann eine Gewähr für die Richtigkeit ihrer Voraussetzung seyn. Verhält es sich nun so? Wir tragen kein Bedenken, die Frage zu bejahen. Es ist ein gewichtiger Ausspruch von Luther — die Modificirung eines einzelnen Ausdrucks in demselben dürfte etwa wünschenswerth seyn —, der Ausspruch, den er in der Erklärung des dritten Artikels gethan hat: „in qua ecclesia mihi et omnibus Christianis omnia peccata quotidie benigne remittit.“ Wir halten es für irrig, wenn Ritschl (vgl. Unterricht in der chr. Rlg. § 90) sich dahin erklärt, dass die Gemeinde dem Christen die Sündenvergebung verbürge. Die Gemeinde kann weder Sünden vergeben, noch auch deren Vergebung verbürgen, sie, die sie selbst der Vergebung und deren Verbürgung bedürftig ist. Desto unanfechtbarer dünkt uns der Satz, dass der Einzelne in der Gemeinde und durch deren Mediation die Gewissheit erfährt, nach welcher er in der Tiefe seines Gemüths ein Verlangen trägt. Auch insofern bleibt es bei dem Satz, *extra ecclesiam salus nulla*. Es hindert uns wohl Nichts daran, die Aussage des Apostels, dass der Herr die Gemeinde geliebt und sich für sie dahingegeben hat *ἵνα παραστήσῃ ἑαυτῷ ἑνδοξον αὐτῇν, ἁγίαν, ἄμωμον*, auch auf die Individuen zu beziehen; gleichwie wir das *πάν*, welches der Herr Joh. 6, 37—39 das Objekt seiner Obhut nennt, mit der individuellen Bezeichnung alterniren sehen: allein in erster Reihe stellen diese Aussprüche das Ganze, und erst in zweiter dessen einzelne Glieder als diejenigen hin, auf welche das göttliche Absehen berechnet sey. Im Schoosse der Gemeinde, die zur Abendmahlsfeier vereinigt ist, finden wir die sicherste Gewähr für die Realität unsres Heils, der Vergebung unsrer Schuld insonderheit, die überhaupt auf Erden, *ἐπὶ τῆς γῆς*, Mtth. 9, 6 denkbar ist. Bereits früher haben wir davon Mittheilung gemacht, dass neuere Theologen und gerade die, welche sonst treu zum

Lutherischen Bekenntnisse stehen, was den Effekt des Sakramentsgenusses anbetrifft, ihre eignen abweichenden Wege gehen. In der That hat das Motiv, welches sie bewogen, in den Symbolischen Büchern seinen Halt. Wiederholt wird daselbst verlangt, dass eine Beichte der Communion vorausgehen soll, eine Beichte, welche die Absolution zum Strebepunkt hat. „Nos confessionem retinemus praecipue propter absolutionem, quae est verbum Dei, quod de singulis autoritate divina pronunciat potestas clavium; quare impium esset, eam ex ecclesia tollere“ (Ap. Conf. VI). Macht nun die Absolution schon der Sündenvergebung gewiss: wie sollte diese Gewissheit erst Effekt der nachfolgenden Feier seyn? Der Knoten hätte sich unlösbar geschürzt,¹³⁹⁾ wäre die Voraussetzung, die man gemacht hat, die richtige. Eine Confession aber und eine Absolution, teleologisch auf die erfolgende Feier berechnet, entbehrt der biblischen Begründung durchaus. Die Ermunterung des Apostels, *δοκιμαζέτω ἄνθρωπος ἑαυτόν, καὶ οὕτως ἐσθιέτω καὶ πινέτω*, zeugt wohl dawider, nur spricht sie nicht dafür. Bekanntlich trat Caspar Schade am Ende des siebzehnten Jahrhunderts gegen das Beichtwesen seiner Zeit in Kampf. Die gewohnte Beurtheilung dieses Streits bedarf unsres Erachtens der Revision, ihre Modification ist Pflicht der Gerechtigkeit. Auch wir könnten dem trefflichen Manne nicht zur Seite stehen, hätte nichts andres seine Seele bewegt, als was auf der Oberfläche sichtbar wird. Die praktischen, zum Theil schwer zu beklagenden Folgen seines Kampfs würden auch gar nicht Platz gegriffen, würden nicht mehr und

¹³⁹⁾ Denn dadurch wäre er freilich nicht gelöst, dass man mit Schleiermacher das graduelle Moment zu Hülfe ruft und sich auf die Auskunft zurückzieht, „das Bewusstseyn der Sündenvergebung bei der Absolution sey nur ein Schatten von dem, was der Genuss des Abendmahls selbst gewährt.“ Vgl. Dogm. II. S. 447.

mehr fast im ganzen Umfange der evangelischen Kirche Bestand gewonnen haben, ohne das tief wahre und richtige Moment, das der Bewegung zum untersten Grunde lag. Das Vorgehen von Schade war eine Reaktion gegen den unnatürlichen Connex, in welchen das Beichtwesen mit der Abendmahlsfeier gerathen war. Unnatürlich, unberechtigt nennen wir diesen Connex, von welchem die ältere Kirche nie Etwas gewusst. Nicht Gottes Hand hat Beides einander geeint, sondern ein Fehlgriff der Menschen hat das Disparate zusammengeschweisst. Das Abendmahl ist eine Feier der Gemeinde; dagegen die Beichte hat es mit Individuen zu thun. Ein geringes Nachdenken und ein Minimum von historischem Wissen reicht dazu aus, die Begriffswidrigkeit des Ausdrucks einer „allgemeinen Beichte“ einzusehen. Fast constant fügen die Symbolischen Bücher der *confessio* und *absolutio* das Epitheton *privata* hinzu, und wo dasselbe ja einmal fehlt, da ergänzt es sich aus dem Zusammenhange von selbst. Man hat sich gleichwohl über diess Bedenken hinweggesetzt und jene „allgemeine“ Beichte¹⁴⁰⁾ ist allmählig zur Herrschaft gelangt. Vollzieht sich dieselbe aber so, dass die Gemeinde und zwar auf ihre Abendmahlsfeier hin vor dem Genusse die Absolution empfängt: so dürfte das mehr als eben nur begriffswidrig seyn.¹⁴¹⁾

¹⁴⁰⁾ In irgend einem Sinne haben auch die Reformatoren, hat namentlich Melanchthon eine „allgemeine Beichte“ gelten lassen, allein in einem solchen, welcher das vorliegende Gebiet ganz und gar nicht berührt. Im 6. Art. der Apol. hat der genannte Theologe sich ausführlich darüber ausgesprochen. Diese *confessio*, quae Deo fiat, non sacerdotibus facienda sit, mag er gar nicht Beichte nennen; sondern er sagt: talis *confessio peccati est ipsa contritio*. Es ist keine *confessio sequente absolutione*; mit dem sog. Amte der Schlüssel hat sie es nicht zu thun.

¹⁴¹⁾ Wir haben es einen tief zu beklagenden Eintrag genannt, welchen die evangelische Kirche in Folge der durch Schade veranlassten Bewegung

Wir blicken auf die Bestimmungen zurück, von welchen die Betrachtung ihren Ausgang nahm. Als das Mahl der Gemeinde, näher der feiernden Gemeinde, hatten wir das Sakrament definirt. Es war diess im Tone der Behauptung, der Voraussetzung geschehen, allerdings einer Behauptung, die auf Erklärungen der Schrift, der Stiftungsgeschichte insonderheit, gegründet war. Jetzt, da wir die Gottesgabe erwogen, welche im Sakrament beschlossen sey, steht die Behauptung gerechtfertigt da. Ist es die Gemeinde, welcher der Herr seinen Leib und sein Blut verleihen will, so muss sie in seinem Namen vereinigt im Feierschmuck vor ihm erscheinen, gewärtig der höchsten Gabe, die Er ihr spenden kann, und deren sie zu ihrem Bestande bedürftig ist. Ja so oft sie in feiernder Weise vor sein Angesicht tritt: das und nichts andres muss das Absehen seyn, welches sie nimmt, dass diese δωρεά ihr nicht entgehe. Sie ist ihr Mariatheil, ihre μερίς ἀγαθή. Ihr selbst fällt diese μερίς in den

erlitten habe; wir meinten darunter den Verlust des Beichtinstituts überhaupt, auf welches die Reformatoren und Luther insonderheit bekanntlich einen so ungemeinen Werth gelegt. Man hatte sich so sehr an den Connex zwischen Beichte und Abendmahl gewöhnt (an dessen Befestigung Luther selbst übrigens sehr unschuldig war), dass eine Lösung dieses Bandes den Verfall der ersteren nach sich zog. Die verderblichen Wirkungen hiervon lassen sich in ihrem ganzen Umfange kaum übersehen. In erster Reihe brach der Ruin der Seelsorge ein. Mit der Beichte verlor dieselbe ihren Halt, sie schwebte in der Luft und degenerirte in einen Freundeszuspruch, zu welchem es eines geistlichen Amts nicht bedarf. Wir behalten es uns vor, in einer späteren Schrift den näheren Nachweis zu führen. — Uebrigens möchten wir nicht dahin missverstanden seyn, als wünschten wir jedwede Vorbereitung zum Abendmahlsgange von Seiten des Amts hinweg. Es dünkt uns im Gegentheil in aller Ordnung zu seyn, wenn dasselbe den Kommunikanten dazu hilft, jenes δοκιμαζέτω ἑαυτὸν ἄνθρωπος zu vollziehen, das der Apostel gefordert hat. Aber über die Sphäre einer homiletischen Thätigkeit führt diess freilich nicht hinaus.

Schooss; aber mit ihr und durch sie allen Denen, welche Mit-
 constituenten des σώμα sind. Als Glieder des Leibes empfangen
 die einzelnen Christen ihren Antheil daran. Er ist ihnen gewiss,
 weil sie sind was sie heissen, nemlich μέλη τοῦ σώματος. Und
 nicht bloss das accipere gilt von ihnen, sondern auch — mit dem
 Syngr. suev. zu reden — das utiliter accipere, falls sie nicht
 — in dem früher constatirten Sinne — ἀναξίως ἐσθίουσιν καὶ
 πίνουσιν. Und sie sollen geniessen, was die Gemeinde geniesst,
 und Theil haben an dem Segen, den die Gemeinde erfährt, so
 oft sie im Schoosse derselben in der λατρεία vor dem Haupte
 erscheinen. Sie sollen mitfeiern wie sie feiert, ohne ein σχίσμα
 irgend welcher Art, mit entschiedenster Verleugnung alles dessen,
 was der verpönte Begriff des ἰδιῶν beschliesst. Schön und wahr
 hat Schleiermacher ausgeführt, dass beim normalen Stande der
 Dinge von einem Entschluss zum Abendmahlsgange überhaupt
 keine Rede sey; der Begriff des Entschlusses finde hier keine
 Statt. Die Theilnahme am Cultus und die Theilnahme an der
 Communion sind unabtrennbar Eins; die erstere zieht selbstver-
 ständlich die letztere nach. Was Gott vereinigt hat, das soll der
 Mensch nicht scheiden. Es ist die Sprache der Willkür, welche
 { die kirchliche Theologie, welche selbst Luther auf diesem Gebiete
 geführt. Melanchthon, Chemnitz, Gerhard begehren einen crebrior
 usus sacramenti, obwohl der Letztgenannte die zusätzliche Be-
 merkung macht, eine certa et generalis regula greife dafür nicht
 Platz. Im grösseren Catechismus spricht Luther von einer com-
 munio saepe frequentanda, dagegen im kleineren von einer
 quater ad minimum in anno sumenda. Die Sprache, wie er sie
 führt, ist das Symptom der Verlegenheit. Was nun ihn selbst
 betrifft, so erinnern wir an unsere einleitenden Betrachtungen
 zurück. Er erschrak über die Thatsache, dass die Abendmahls-
 feier bei den evangelischen Gemeinden in Abnahme kam. Er

tastete nach den Ursachen dieser Erscheinung umher, er spähte mit emsigem Auge nach Mitteln der Remedur. Zumeist findet er den Grund in der *socordia* des damaligen Geschlechts und die Schärfe der Admonition dünkt ihm das zweckmässige Korrektiv. Mitunter indessen forscht er auch weiter nach und er ahnet eine eigene Schuld. Er besorgt, er habe die Forderung an die Kommunikanten zu hoch gespannt,¹⁴²⁾ und begütigend lenkt er in die Strasse einer milderen Betrachtung ein. Aber der wirkliche Grund befand sich an einem andren Ort. Hätte Luther das Sakrament ebenso herrlich und beredt, wie er es als das Gnadenmittel für die Einzelnen gepriesen, als das Mahl der Gemeinde in's Licht gestellt: nie würde jene Erscheinung hervorgetreten seyn, und nie hätte die Regel des Augustin ihre Anerkennung und Geltung eingebüsst, „*omnibus dominicis diebus communicandum et suadeo et hortor*“.¹⁴³⁾

¹⁴²⁾ Vgl. Catech. maj.: „*Nonnulli absterreri inde hoc nomine sese patiuntur, quod docuimus, non accedere debere ad hoc sacramentum, nisi quos fames ac sitis ejus urgeat. Unde tanta trepidatione exanimati sunt, ut attonito animo in haec verba prorumpant: heu me miserum, hac coena omnibus modis indignus sum.*“

¹⁴³⁾ Die Meinung des Kirchenvaters ist nicht die, auf welche der Wortlaut etwa führen kann. Nicht um einen *usus „crebrior“* ist es ihm zu thun. Gleichwie derjenige Genuss seines Fleisches und Blutes, von welchem der Herr Joh. 6. geredet hat, ein perennirender ist, entsprechend der Bitte „*κύριε, πάντοτε δός ἡμῖν τὸν ἄρτον τοῦτον*“: so gewinnt der sacramentliche Genuss da überall Raum, wo die Gemeinde in kultischer Feier vor ihrem Haupte erscheint. Die Theilnahme jedes ihrer Glieder an dem Cultus, welchen die Gemeinde an der *ἡμέρα κυριακή* vollzog, verstand sich für den Augustinus von selbst: eben damit aber auch der Mitgenuss des Mahles, in welchem der Cultus seine Spitze und die Zugehörigkeit des Gliedes zum Leibe ihren Ausdruck fand. Ein seltsames Verfahren schlugen Diejenigen ein, welche die Versagung des Sakraments als Mittel der Disciplin verwenden. Dass Diejenigen, welche der Excom-

Auf dem Nachweis, wie wir denselben aus dem Gesichtspunkte der sakramentlichen Gabe geführt, bleiben wir nicht beruhen. Wir brauchen es nicht, wir dürfen es nicht. Das Abendmahl hat noch eine zweite Seite, „vicissim in eo cum Deo nobis res est“. Erst wenn von daher das Licht der Bestätigung erfolgt, erst dann hat das Ergebniss, das wir gewonnen haben, sich bewährt.

munication verfallen, die als ἐθνικοὶ καὶ τελῶναι zu achten sind, keine Macht vom Altare zu essen besitzen: so viel leuchtet ja ein, sie sind eben ἀπειργόμενοι τῆς ἐκκλησίας. Aber wer noch als Mitglied der Gemeinde und darum als befugt zur Theilnahme an deren Cultus gilt, dem entzieht nur der Uebergriff einer Willkür das Recht am Sakrament. Das Eine verstaten, das Andre verschränken: es dürfte eben so principlos wie begriffswidrig seyn. Nie kann die Gemeinde im Interesse ihres Bestandes Verzicht leisten auf die Handhabung des Bannes: aber im Sinne der Disciplin einzelne ihrer Glieder auf die Stufe des Catechumenats zurückzusetzen, dazu reicht ihre Vollmacht nicht aus.

DRITTER ABSCHNITT.

Der Anspruch an die Feiernden.

1. Die Leistung.

Der Herr hält mit uns sein Mahl; spendend entbietet er sich seiner Gemeinde. Aber auch sie soll dasselbe halten mit ihm. Nicht als lediglich Empfangende, sondern auch als Handelnde sollen die Kommunikanten erscheinen. Τοῦτο ποιεῖτε, so hat der Stifter es verlangt. Uebersehen lässt er sich nicht, dieser ausdrückliche, peremptorische Befehl; das ist auch wohl niemals geschehen. Aber dadurch kommt er noch nicht zu seinem Recht, dass die Dogmatik eine λῆψις des Menschen der göttlichen δόσις gegenüber als erforderlich setzt; selbst dadurch wird sie demselben nicht gerecht, dass sie diese λῆψις weder als eine mera passio sacramentum susipientis, noch als eine simplex ἀναδοχή definirt, sondern eine actio quaedam eidem conjuncta, eine χρῆσις (von der blossen ὄψις, von dem nudus aspectus unterschieden) anerkennt (vgl. Gerhard loc. XVIII. § 42; Quenstedt P. IV. p. 76). Denn diess ist bei weitem die Leistung nicht, die kraft des ποιεῖτε beansprucht wird.¹⁴⁴⁾ Aus ihrem

¹⁴⁴⁾ Es zählt dieser Umstand zu den hervorragenden Gründen, aus welchen uns die Ueberzeugung fest steht, dass das heil. Abendmahl nicht aus dem einseitig dogmatischen Gesichtspunkt, sondern vom Standort der Liturgik will betrachtet seyn.

Widerspruch gegen die „actio solius hominis“, wie Zwingli dieselbe statuirt, erklärt es sich leicht, dass den Lutherischen Theologen der Einblick in den Gehalt des ποιεῖν verdunkelt ward. Es erklärt sich, aber es rechtfertigt sich nicht. Haben sie doch auf ihrem Wege die Weisung des Herrn fast auf ein mechanisches Handeln herabgedrückt und sie schier aus der Sphäre verdrängt, welcher die λογικὴ λατρεία angehört. Wesentlich gebessert haben sie die Sache auch dadurch nicht, dass sie auf die „praeparatio hoc sacramentum digne percipiendi“, oder auf das, was sie für die postcommunio verlangen, einen sonderlichen Nachdruck gelegt. Denn nicht mit einer Leistung vor dem Genuss oder nach dem Genuss, sondern mit einer solchen, die in dem Genuss, ja kraft des Genusses erfolge, hat unser ποιεῖν es zu thun. Ist der gesammte Cultus ein Dienst, welcher dem Herrn geleistet wird: wie sollte es nicht im höchsten Maassstabe derjenige Theil der Abodah seyn, der ihr unzweifelhaftes Centrum und ihre wahre Spitze ist. Zudem „εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν“: diese Näherbestimmung fügt der Herr dem ποιεῖτε bei.¹⁴⁵⁾ Schon in einem früheren Zusammenhange haben wir uns über die betonten Worte zu äussern gehabt. An der Art,

¹⁴⁵⁾ Darin hat Kahnis wohl Recht, wenn er (a. a. O. S. 86) erklärt, dass in erster Reihe das ποιεῖν auf die erneuerte Feier des Mahles zu beziehen sey. Wir selbst haben es an seinem Orte betont, dass uns ein Stiftungswort darin entboten wird. Allein diess erschöpft den Gehalt des Ausdrucks nicht. Blosser Zeugen auf die Zukunft hin waren die Jünger hier wahrlich nicht; sie waren auch Geniessende, Feiernde, und das sollten sie seyn. Man geräth sonst leicht auf die mehr als seltsame Anschauung, dass bei der Institution, bei diesem ersten Abendmahle, dasjenige überhaupt noch nicht Statt gefunden habe, was erst der Zukunft der Gemeinde vorbehalten war. Es begreift sich, wie ein abstrakter Dogmatismus zu einer Thorheit dieser Art hat verleiten können. Was aber hätte Luther dazu gesagt, wenn ein Unmuth schon aus den Zeilen bricht,

wie wir den Ausdruck ἀνάμνησις mit der ὑπόμνησις verglichen gedeutet haben, halten wir unerschüttert fest. Dann aber gleitet von daher auch ein Licht auf die Dignität des begehrten ποιεῖν. Hofmann hat richtig bemerkt (vgl. Schr. Bew. III. S. 219): nicht das sey bei der ἀνάμνησις gewollt, wozu die Handlung den Handelnden gedeihe (gleich als würde ihnen vermöge der Feier eine Erinnerung zu Theil), sondern ihre eigene Bedeutung liege darin vor. Gleichwohl hat dieser Exeget dem εἰς die ihm schuldige Gebühr nicht eingeräumt. Er geht auf das „λαληθήσεται εἰς μνημόσυνον αὐτῆς“ (Matth. 26, 13) in der Geschichte vom salbenden Weibe zurück. Ihm dünkt dieser Fall, was die Präposition anbetrifft, ein völlig analoger zu seyn. Unseres Erachtens ist die Parallele nicht glücklich gewählt; sie gehört nicht hierher. Angesichts der Jungfrau redet der Herr im Tone der Weissagung. Er sagt voraus, was eintreten wird, was nicht ausbleiben kann. Die That der Maria ist ein Moment seiner eigenen Lebensgeschichte, namentlich zu seinem Leiden und Sterben steht sie im engsten Bezug. Wo also immer seine Geschichte, sein εὐαγγέλιον, in der Welt verkündet werden wird, da überall wird es geschehen, dass auch diese Begebenheit zur allgemeinen Kunde kommt. So bleibt das Gedächtniss der Jungfrau, ebenso und wohl noch gewisser, wie das Gedächtniss jener Wittwe bleibt, die vor den Augen des Herrn ihr Scherflein in den Gotteskasten opferte und das Zeugniß aus seinem Munde empfangen hat. Aber nicht wahr, das μνημόσυνον der Maria ist darum noch nicht der Zweck, zu welchem das Evangelium verkündigt wird; dasselbe tritt einfach als dessen begleitende

die Melanchthon an den Oekolampad gerichtet hat: ich kann nicht daran zweifeln, dass die Jünger Leib und Blut des Herrn beim Abendmahl empfangen haben!

Folge ein; das εἰς geht in ein ὥστε auf. Wie verhält es sich so ganz anders mit dem ποιεῖτε τοῦτο εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν! Hier entbietet sich uns kein weissagendes, sondern ein heischendes Wort. Nicht was geschehen wird, sondern was geleistet werden soll, tönt aus demselben heraus. Nicht die Folge, sondern ein Ziel, nicht ein ὥστε, sondern ein ἵνα. Und bedingt ist die Erreichung des Ziels durch Voraussetzungen, deren verantwortliche Last auf die Schultern der Feiernden fällt. Nur dann also gelangt die Präposition zu dem Recht, auf welches sie Anspruch hat, wenn die Erklärung das volle Gewicht auf das ποιεῖτε fallen lässt. Es gilt ein hochgestecktes Ziel: da kommt Alles darauf an, dass das Medium der Erreichung zur treuen Verwendung kommt. Die Leistung ist ernst, weil folgerich. In Corinth hat der Apostel das Seine gethan, dass der feiernden Gemeinde ihre Verantwortlichkeit in die Empfindung trat.

Sie war wach, diese Empfindung, namentlich in der älteren Kirche des Orients. Dort hat sie in einem besonderen, denkwürdigen, eigenthümlichen Ritus ihren Ausdruck gehabt. Das Interesse hat sich diesem Ritus ebenso oft wie lebhaft zugeneigt; nur stimmen die Urtheile über denselben noch immer nicht überein. Von dem Standort, den wir bezeichnet haben, angeschaut, dürfte sein richtiges Verständniss nicht zweifelhaft seyn. Es handelt sich um die ἐπίκλησις πνεύματος ἁγίου ¹⁴⁶⁾ über die Prokeimena. Die verbreitete Ansicht ist die, dass Dessen Invocation das Medium der Consekration, und dieser Consekration im Sinne einer μεταβολή, μεταποίησις, μετουσίωσις, μεταστοιχείωσις,

¹⁴⁶⁾ Noch häufiger wird sie die ἐκκλησις θεοῦ genannt. In der That wird in der Mehrzahl der Formulare nicht sowohl der Geist angerufen, sondern der Vater wird gebeten, dass er seinen Geist auf die δῶρα προ-
καίμενα herniedersende.

transelementatio, gewesen sey. Und wirklich scheint diese Meinung nicht bloss durch die griechischen Formulare (— die Römischen scheiden sich von denselben in sofern durchaus),¹⁴⁷⁾ sondern auch durch Aussagen verschiedener Väter begründet zu seyn. In der (Alexandrinischen) Liturgia Marci begegnet uns das Gebet: „Ἐξάποστείλον ἐξ ὕψους τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐπὶ τοὺς ἄρτους τούτους καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταῦτα, ἵνα αὐτὰ ἁγιάσῃ καὶ τελειώσῃ καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα καὶ τὸ ποτήριον αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ.“¹⁴⁸⁾ Und Cyrill entwickelt seinen Photizomenen in der fünften mystagogischen Catechese die Theorie: „Παρακαλοῦμεν τὸν φιλόανθρωπον θεὸν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐξαποστεῖλαι ἐπὶ τὰ προκείμενα, ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα χριστοῦ.“ Allerdings braucht man nun in diesen Aeusserungen noch nicht die Vorstellung zu sehen, wie Schöberlein sie darin zu entdecken glaubt (und seinerseits zu theilen scheint), die Vorstellung, dass, gleichwie der Sohn durch die Kraft des heiligen Geistes in's

¹⁴⁷⁾ Die höchst unsicheren Spuren einer Invocatio Spiritus sancti, welche Mone in dem Leonianischen Sakramentar und bei Anselm v. Cant. zu entdecken glaubt, kommen nicht in Betracht. Dagegen ist es richtig, dass sich deutliche Anklänge daran in dem missale gothicum, in dem gallicanum vetus und in der mozarabischen Liturgie vorfinden. Der Cardinal Bona hat es (de reb. lit. 2, 13) ausdrücklich anerkannt, ritum mozarabicum et veterem gallicanum in invocatione Spiritus sancti convenire cum graeco. Es folgt daraus indessen nur diess, dass die bezeichneten Formulare theilweise griechischen Ursprungs sind. Die Römischen Rituale verschmähen die ἐπίκλησις durchaus. Auf der Florentiner Synode v. J. 1419 fanden über den Gegenstand Verhandlungen Statt, ohne dass die Nachgiebigkeit der Griechen von praktischen Folgen begleitet war.

¹⁴⁸⁾ Ganz ähnlich lautet die ἐκκλησις in der (Jerusalem.) Liturgia Jacobi: „Αὐτὸ τὸ πνεῦμά σου τὸ πανάγιον κατὰπεμψον, δεσπότα, ἐπὶ τὰ προκείμενα ἅγια δῶρα ταῦτα, ἵνα τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ ἁγιάσῃ καὶ ποιήσῃ“ κτλ.

Fleisch gekommen sey, so werde uns durch eben diese Kraft das Gut seiner verklärten Leiblichkeit zu Theil. Anschauungen dieser Art hat wohl Paschasius¹⁴⁹⁾ gehabt, vielleicht haben sie auch Männer wie Bossuet¹⁵⁰⁾ gepflegt: nur in das kirchliche Alterthum ragen sie nicht hinauf. So viel aber will zugestanden seyn, eine Einwirkung des Geistes auf die Elemente, ihre reale Berührung durch ihn, haben die griechischen Väter in der That vorausgesetzt. Nicht erst Johann von Damaskus hat gelehrt: „ὅτι ὁ τῆς προθέσεως ἄρτος καὶ οἶνος διὰ τῆς ἐπικλήσεως καὶ ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος ὑπερφύως μεταποιοῦνται εἰς τὸ σῶμα τοῦ χριστοῦ καὶ τὸ αἷμα“ (— „εἰ τὸν τρόπον ζητεῖς πῶς γίνεται, ἀρκεῖ σοι ἀκούσαι, ὅτι διὰ πνεύματος ἁγίου“), sondern schon Chrysostomus und Cyrill setzen bestimmt und entschieden ein παραγενέσθαι καὶ ἄψασθαι τῶν προχειμένων von Seiten des Geistes und in Folge davon eine μεταβολή dieser berührten Elemente voraus. Sie durchbrechen somit eine Schranke, welche die Weisheit früherer Zeiten inne hielt.¹⁵¹⁾ Haben die Occidentalen die *Invocatio Spiritus* aus dem Motive verworfen,

¹⁴⁹⁾ Paschasius lehrt: „Non mirum, si Spiritus sanctus, qui hominem Christum in utero virginis sine semine creavit, etiam ipse panis ac vini substantiam carnem Christi et sanguinem invisibili potentia per sacramenti sui sanctificationem operatur.“

¹⁵⁰⁾ Vgl. Bossuet „explication de quelques difficultés sur les prieres de la Messe“, Paris 1689, § 17: „La consecration est une espece de creation nouvelle du corps de Jesus Christ par le saint esprit; ce sacré corps y reçoit un nouvel être.“

¹⁵¹⁾ Weiter versteigt sich die *Vantiquitas purior* nach dieser Seite nicht, als dass sie einfach lehrt: „τὸ ποτήριον καὶ ὁ ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα χριστοῦ. ὁ ἄρτος πρὸς λαμβανόμενος τὴν ἐκκλήσιν τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν ἀλλ' εὐχαριστία.“

so waren sie im Recht. Denn einerseits ist die Einwirkung des Geistes auf eine todte materielle Substanz ein Gedanke, welcher unvollziehbar und schriftwidrig erscheint ¹⁵²⁾, (— das πάντως in dem Cyrillischen Satze „πάντως γὰρ οὐ ἐὰν ἐφάψαιτο τὸ ἅγιον πνεῦμα τοῦτο ἡγιασται καὶ μεταβέβληται“ bedarf nothwendig seiner Restriktion). Und andererseits ist die Weise der eucharistischen Consekration eine so selbstverständliche, ¹⁵³⁾ dass

¹⁵²⁾ Man könnte sich darauf berufen, dass in der alten nordafrikanischen Kirche eine ähnliche Einwirkung des Geistes auf die Materie des Wassers bei der Taufe angenommen worden sey. „Supervenit Spiritus de coelis et aquis superest sanctificans eas de semet ipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt.“ Aber hier gab die Erzählung von der Taufe des Herrn durch Johannes mindestens einen Anhalt, der hinsichtlich der Eucharistie nicht vorhanden ist.

¹⁵³⁾ Das Medium der Consecration ist die Recitation der Einsetzungsworte; hierauf hat sich dieselbe mit aller Keuschheit zu beschränken. Weder das Gebet des Herrn (— von welchem Gregor d. Gr. in einem Briefe an Johann von Syrakus die unverbürgte Behauptung wagt: mos Apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem Redemptoris nostri oblationis hostiam consecrarent), noch eigene Gebete, noch sonst ein Vehikel, welcher Art es auch sey, hat an dieser Stelle ein Recht. Sehen wir nur den Abschnitt des Apostels an die Corinther im Sinne der vorliegenden Frage an: auch seine Antwort liegt uns darin vor. Ihm ist das recitirte Wort weder eine „incantatio magica, ita ut occulta aliqua virtute verbis inhaerente corpus et sanguinem praesentia faciat“, noch auch eine blosser repetitio historica; sondern ein efficax ἁγιασμός (Gerh. l. XXI. § 151). Tiefsinnig und schön hat Chrysostomus darüber gesagt: „αὐτὴ ἡ φωνὴ ἅπαξ λεχθεῖσα παρὰ τῆς θείας γλώττης ἐκείνης καθ' ἐκάστην τράπεζαν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἐκείνου τοῦ ῥήματος ἡ δύναμις μέχρι τῆς σήμερον καὶ ἄχρι τῆς αὐτοῦ παρουσίας τὴν θυσίαν ἀπηρτισμένην ἐργάζεται“. Aehnlich hat sich Gerhard erklärt: „Juxta mandatum, ordinationem et institutionem Christi ex prima coena sanctificatio in nostram coenam quasi derivatur“. Im Uebrigen verwahrt sich dieser Theologe gegen den Missverstand, als wäre die Consecration mit der prolatio quinque illorum verborum schon geschehen. Er hätte das gar nicht nöthig gehabt. Er hätte es besser unterlassen. Aller-

keine andre sie ersetzt, während sie selbst jede andre durch ihr alleiniges und ausschliessliches Recht verdrängen wird. Aber es ist noch die Frage, ob die Art, wie Cyrill und Chrysostomus die ἐπίκλησις verstanden, der Meinung der purior antiquitas entsprechend sey. Und wir verneinen diese Frage durchaus. Die durch zahlreiche Fälle bestätigte Wahrnehmung, dass in liturgischen Dingen eine Degenerirung der ursprünglichen Intention, eine Veräusserlichung ihres wahren Sinnes Platz gegriffen hat, bewährt sich uns auch hier. Schon in der ältesten auf uns gekommenen orientalischen Liturgie, der (Antiochenischen) Clementina lautet die ἐπίκλησις anders, als in den jüngeren. Die Differenz betrifft zwar nur einen einzigen Ausdruck, aber gerade dieser Eine ist entscheidend und relevant. „Ἀξιοῦμέν σε, ὅπως εὖμενῶς ἐπιβλέψῃς ἐκὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα καὶ εὐδοκίᾳς ἐπ’ αὐτοῖς καὶ καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην, ὅπως ἀποφύγῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ χριστοῦ σου καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ χριστοῦ σου, ἵνα οἱ μεταλαβόντες

dinge ist mit ihnen das Paulinische εὐλογοῦμεν („κατασκευάζομεν, ἀγιάζομεν, καθιεροῦμεν“: Oecum.) gewiss und wahrhaftig vollbracht. Denn wahrlich wenn im Namen des Herrn und auf seinen Befehl gesprochen wird, was Er sprach, das ist mein Leib: so ist den Kommunikanten der κοινὸς ἄρτος, das κοινὸν πόμα entrückt. Zum Bedauern hat uns die Aeusserung von Schöberlein gereicht, „die Consekration der Lutherischen entbehrt der liturgischen Vollständigkeit; es ziemt uns dabei das Gebet um die Herabsendung des Geistes auf Brot und Wein, auf dass sie durch seine Kraft zum Leibe und Blute Christi werden“. Das Desiderat ist nicht gerade neu. Schon 1705 haben die Rostocker Theologen Fecht und Zorn sich ähnlich erklärt. „Non est absurdum, cum Graecis precari Christum, ut Spiritum sanctum mittere et per eundem symbola sanctificare velit, ut fiant vehicula corporis et sanguinis sui, dummodo reliqua superstitiosa absint.“ Nur was die Rechtfertigung und Begründung anbetrifft, so ist es schwach um dieselbe bestellt.

αὐτοῦ βεβαιωθῶσιν πρὸς εὐσέβειαν, ἄφεσεως ἁμαρτιῶν τύχῳσιν καὶ ζωῆς αἰωνίου“. Also „ἀποφύνη“, nicht wie später constant ποιήση. Die Differenz fällt noch schwerer in's Gewicht, wenn dasjenige Dokument authentisch ist,¹⁵⁴⁾ welches Matthäus Pfaff unter dem Titel: „Fragmenta anecdota Irenaei ex bibliotheca Taurinensi“ im Jahre 1715 herausgegeben und theils in Anmerkungen, theils in der beigegebenen dissertatio de consecratione eucharistica in primitiva ecclesia usitata erläutert hat. Wir lesen darin (p. 27) wie folgt: „Προσφέρομεν τῷ θεῷ τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον τῆς εὐχαριστίας εὐχαριστοῦντες αὐτῷ, ὅτι τῇ γῇ ἐκέλευσεν ἐκφύσαι τοὺς καρποὺς τούτους εἰς τροφήν ἡμετέραν· καὶ ἐνταῦθα τὴν προσφοράν τελέσαντες ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπως ἀποφύνη“ κτλ (von nun ab mit der Clement. übereinstimmend). Eine Einwirkung des Geistes auf die Elemente schliesst der betonte Begriff ebenso entschieden aus, wie sie das spätere ποιήση behauptet. Der katholische Theologe von Drey tritt zwar den Nachweis an, dass zwischen diesen Ausdrücken ein wesentlicher Unterschied nicht erfindlich sey, und selbst Pfaff trägt kein Bedenken, das ἀποφαίνειν von einem exhibere, efficere, reddere zu verstehen (a. a. O. S. 126). Allein die Gräcität in ihrem ganzen Umfange leistet Bürgschaft dafür, dass dasselbe nie Etwas andres

¹⁵⁴⁾ Pfaff selbst war von der Echtheit des Fragments innig durchdrungen. Theils in dem Vorwort seiner Ausgabe, theils in einer 1718 in Tübingen veröffentlichten Dissertation hat er seine Argumente dafür dargelegt. Unter den Neueren hat ihm namentlich Rothe (vgl. Anfänge der chr. K. S. 361—368) vollständig beigestimmt. Als Gegner der Genuität trat zuerst Scipio Maffei auf, in unseren Tagen Baur und Thiersch. Es gehört um so weniger hierher, dass wir unsere Ueberzeugung von der Authentie des Dokuments begründen, je unzweifelhafter das Urtheil von Rothe ist, dass dasselbe in jedem Falle einem hohen Alterthume zugehört. Vgl. auch Höfling a. a. O. S. 107.

als „manifestare, ostendere heisst.¹⁵⁵⁾ Höfling hat es als „fertig vorzeigen“ interpretirt (a. a. O. S. 103). Verhält es sich damit aber so, dann kann die Einwirkung des herbeigerufenen Geistes nur auf Diejenigen gehen, an welchen ein manifestare möglich ist, auf die Feiernden selbst. Und was ist es, das der Geist diesen Feiernden manifestiren soll? Dem Wortlaute nach („ὅπως ἀποφῆνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα χριστοῦ καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα χριστοῦ“) nichts andres, als dass sie in dem, was sie sehen, die himmlische Gabe erkennen, zur Steuer eines μὴ διακρίνειν τὸ σῶμα τοῦ κυρίου. Das kann aber freilich noch nicht Alles seyn, die Tendenz muss naturnothwendig weiter gehen. Die Verfasser der Liturgien haben diess auch gefühlt und ihr Gefühl sehr bestimmt und deutlich zum Ausdruck gebracht. Allein sie greifen zu weit, indem sie anstatt auf der Feier, auf dem Effekte derselben beruhen. Sie erflehen von dem Geist, der Genuss möge den Kommunikanten in jedem Betracht gesegnet seyn.¹⁵⁶⁾ Und doch leuchtet es ein, dass der Segen an dem Mittelgliede der angemessenen Feier hängt; durch sie ist er bedingt, und ihr wiederum ist er gewiss. Zu einer solchen werden die Versammelten mithin der Gnadengegenwart und des Beistandes des heiligen Geistes bedürftig seyn! Wir halten uns davon überzeugt, dass diess die Meinung der ältesten Kirche bei der ἐπίκλησις πνεύματος ἁγίου gewesen sey. Deutliche Spuren ihrer dahin

¹⁵⁵⁾ Könnte darüber noch ein Zweifel bestehen, so würde ihn die Bemerkung des Proklus zerstreuen, welcher in der Schrift de traditione divinae liturgiae das ἀποφῆνῃ als eins und dasselbe mit dem ἀναδείξει setzt.

¹⁵⁶⁾ Lit. Marci: „ἵνα γένωνται πᾶσιν ἡμῖν εἰς πίστιν, εἰς νῆψιν, εἰς ἰασιν, εἰς σωφροσύνην, εἰς ἁγιασμόν, εἰς ἐπανανέωσιν ψυχῆς, σώματος καὶ πνεύματος“. Lit. Jacobi: „εἰς ἁγιασμόν ψυχῶν καὶ πνευμάτων, εἰς καρποφορίαν ἔργων ἀγαθῶν“.

gehenden Tendenz begegnen uns sogar noch in späterer Zeit.¹⁵⁷⁾ Vielleicht ist es zu viel gesagt, wenn Dr. Daniel erklärt, hoc liturgiae caput ab Apostolis fluxisse ad posteros minime dubitamus: einem ehrwürdigen Alterthum gehört der Ritus sicher an. Die Kirche hatte das Gefühl, dass die Abendmahlsgemeinde zu einer hochernsten Leistung berufen sey. Sie ermäss den Gehalt des Gebots: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Der heilige Geist sollte Gnade zur Erfüllung der Forderung verleihen.¹⁵⁸⁾

Aber welches ist diese Leistung? in welchen Ausdruck fasst sie sich zusammen? Nun der Ausdruck findet sich wohl leicht, namentlich wenn uns der Weg von der ἐπίκλησις πνεύματος ἁγίου her zu dieser Frage geleitet hat. Denn wo nur immer in den kirchlichen Ritualen die Invocatio Spiritus in Erscheinung tritt, da überall wird dieselbe zum Opfer begriff in Beziehung gesetzt. Das war ja der Zweck, zu welchem man das παραγενέσθαι des Geistes ersehnte und erbat, dass er das Opfer der Eucharistie zum Wohlgefallen Gottes gestalte. „Ἀξιούμέν σε“, so betet der Priester in der Clementina, „ὅπως εὐμενῶς ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα ἐνώπιόν σου, σὺ ὁ ἀνενδεὴς θεός, καὶ εὐδοκήσῃς ἐπ’ αὐτοῖς εἰς τιμὴν τοῦ χριστοῦ σου καὶ καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην“. Und in

¹⁵⁷⁾ Zu diesen Spuren rechnen wir vor allem den Passus der Alexandrinischen Liturgie: „κατάπεμψον ἡμῖν τὴν δωρεάν τοῦ παναγίου πνεύματος, ὅπως ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ καὶ συνειδήσει ἀγαθῇ, μὴ ἐν ὑποκρίσει“ κτλ.

¹⁵⁸⁾ Mitveranlasst zu diesem Ritus der ἐπίκλησις πν. ἁγ. hat sich die alte Kirche vielleicht durch die Stelle des vierten Evangeliums gesehen, da der Herr Cap. 6, 63 spricht: τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιῶν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν. Da man im kirchlichen Alterthum diess 6. Cap. des Johannes von dem Abendmahl verstand, so erreicht die gedeutete Vermuthung etwa die Stufe der Wahrscheinlichkeit.

der Lit. Jacobi: „Εὐδόκησον, δεσπότα, γενέσθαι ἡμᾶς ἀξίους τοῦ προσκομίσαι σοι τὴν πνευματικὴν καὶ ἀναίμακτον θυσίαν· δὸς γενέσθαι τὴν προσφορὰν ἡμῶν εὐπρόσδεκτον ἡγιασμένην ἐν πνεύματι ἁγίῳ“. Aber es handelt sich darum, in welchem Sinne der Opferbegriff hier gefasst seyn will. Die Epiklese des Geistes und das eucharistische Opfer waren so eng mit einander verflochten, dass das Missverständniss des Einen auch das des andren nach sich zog. Hier so gut wie dort thut also dringend eine Sichtung und Klärung Noth. „Hic latet doctrina de sacrificio eucharistico“: Daniel. Wer mit uns die Ueberzeugung theilt, dass die liturgische Praxis des Alterthums in ihren Grundzügen und Grundgedanken auf lauterer Wahrheit beruht: dem wird es so leicht Niemand ausreden, dass die Abendmahlsfeier in der That eine Opferhandlung sey. Wer wiederum gleich uns dafür hält, dass die ursprüngliche Intention, welche die Kirche gehabt, bereits frühe einer Depravation und Entstellung verfiel: dem hat sich die Aufgabe schon gestellt, die in dem vorliegenden Falle der Lösung harrt.

2. Das Opfer.

Die Anschauung von der Eucharistie, dass ihre Feier eine Opferhandlung sey, war der älteren Kirche ebenso geläufig, wie sich das evangelische Bewusstseyn derselben seit den Anfängen der Reformation entfremdet hat. Der Kampf gegen den Romanismus führte die Streiter über die Grenze der nothwendigen Abwehr hinaus. Einen Begriff, der zu den päpstlichen Ausschreitungen veranlasst hatte, sahen sie in seiner Bezogenheit auf das Sakrament überhaupt mit dem Auge des Argwohns an. Sie hätten ihn am liebsten völlig eliminirt. „Malumus coenam

dominicam sacramentum potius quam sacrificium appellari¹⁵⁹⁾: so hat sich Chemnitz erklärt (vgl. Exam. loc. VI. art. VIII.); und er fügt die Behauptung hinzu: „ipsa appellatio sacrificii non parum obscurat veram doctrinam et usum coenae sacrae“. Vor Allen aber hat Melanchthon den klaffenden Spalt zwischen den Begriffen Sakrament und Opfer aufgezeigt. Vgl. loc. XIII.: „Sacramentum est caeremonia, quae est signum promissionis, per quod Deus nobis aliquid promittit vel exhibet; sacrificium est caeremonia vel opus nostrum, quod nos Deo reddimus, ut honore eum afficiamus“. Gehöre das Abendmahl der Sphäre des ersteren an, so trete es dadurch nothwendig und von selbst aus dem Bereiche der letzteren heraus. Inzwischen lauteten aber die Aussprüche der Väter so klar und so bestimmt, dass die Abneigung der reformatorischen Theologen gegen den eucharistischen Opferbegriff mit ihrer Pietät gegen das kirchliche Alterthum in einen schwer zu lösenden Conflict gerieth. Waren es doch die liturgischen Formulare nicht allein, in welchen jener Gedanke zu Tage lag, auch nicht bloss die nahezu Römischen Erklärungen des Cyrill (vgl. cat. myst. V. 7—9); sondern schon in entlegeneren Zeiten treten Stimmen für denselben ein, deren Zeugniß für die Reformatoren doch sonst von so hoher, fast autoritätvoller Bedeutung war. Es ist der Ausspruch des Irenäus (adv. haer. IV. 17, 5), welcher in erster Reihe in das Auge tritt. So leicht liess sich derselbe nicht umgehen. „Christus suis discipulis

¹⁵⁹⁾ Es ist ein seltsamer Grund, welchen Chemnitz für diesen Wunsch zur Geltung bringt. Er vermisst das biblische Recht einer solchen Bezeichnungsart: „Scriptura, quae omnium rectissimas et commodissimas appellationes potest rebus ipsis tribuere, nullibi coenam dominicam vocat sacrificium“. Da würde denn doch die Gegenfrage gestattet seyn, wo etwa die Schrift das h. Abendmahl ein Sakrament genannt habe?

consilium dans, primitias Deo offerre ex suis creaturis, panem corpus suum et calicem sanguinem suum confessus est et Novi Testamenti novam docuit oblationem, quam ecclesia ab Apostolis accipiens in universo mundo offert Deo.“ Aber auch andere ältere Väter haben sich in ähnlichem Sinne erklärt. „Si Christus“, so schreibt Cyprian (epist. 63), „sacrificium patri se ipsum primus obtulit et hoc fieri in sui commemorationem praecepit: utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, quid id quod Christus fecit imitatur et sacrificium verum et plenum offert in ecclesia Deo“. Evangelischer Seits hat man frühe den Versuch einer Ausgleichung und Verständigung angebahnt. Besonders Chemnitz hat sich die Aufgabe gestellt. Er geht von der Voraussetzung aus, vocabulum sacrificii late patere et juxta Scripturae et Veterum consuetudinem variis rebus, exercitiis et actionibus tribui; und von da aus tritt er an die Frage heran, quo sensu patres liturgiam appellarint sacrificium. Nachdem er sodann sämtliche einschlägigen Aeusserungen von dem Areopagiten ab bis zum Longobarden herunter beleuchtet hat,¹⁶⁰⁾ zieht er das Facit, dass in der Mehrzahl dieser Fälle der Opferbegriff theils auf die Gebete, theils auf die Gaben des Offertorium bezogen und insofern biblisch gerechtfertigt sey¹⁶¹⁾. Es lässt sich nicht leugnen, dahin lauten in der That verschiedene Aussagen der

¹⁶⁰⁾ In seinem mehrfach citirten Werke: „Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer“ hat Höfling diese Untersuchung aufs Neue geführt. Sein „Zeugenverhör“ — diess ist der Ausdruck, dessen er sich bedient — reicht aber nur bis zum Tertullian.

¹⁶¹⁾ Genau dahin lautet die Summa, wie auch Kahn sie zieht: „Bei den ältesten Vätern ruht die Opferbedeutung erstlich nicht auf dem Wesenspunkte derselben, sondern auf Seitenpunkten (Oblationen, Gebeten), und überdiess zweitens auf einem sehr weiten Begriff vom Opfer“ (a. a. O. S. 245).

Väter.¹⁶²⁾ Aber Chemnitz selbst räumt es ein, dass im Ganzen genommen der Anspruch derselben weiter greift. „Non nego, Veteres appellationem sacrificii, oblationis, victimae, hostiae, transtulisse ad ipsam actionem coenae Dominicae, imo ad ipsum corpus et sanguinem Christi in coena“ (Exam. p. 400 ed. Preuss). Und da hilft er sich mit der Annahme, actionem coenae Patribus ideo sacrificium vocari, „quia et celebratur et usurpatur in memoriam seu commemorationem unici sacrificii Christi in cruce semel peracti, et quia victima illa semel pro peccatis mundi oblata in coena adest, dispensatur, exhibetur et sumitur“. Die spätere Dogmatik hat sich in diesem Geleise fortbewegt. Namentlich seit Quenstedt ist es geschehen, dass der Begriff eines sacrificium memorativum sich eingebürgert hat.¹⁶³⁾ Immerhin mag dieser

¹⁶²⁾ Was die Gebete betrifft, so darf man sich auf Justin den Märtyrer berufen, welcher im Dial. mit dem Tryph. die ἀληθινοὶ καὶ πνευματικοὶ αἵνοι καὶ εὐχαριστίαι als die christlichen Opfer bezeichnet hat. Vgl. Höfling a. a. O. S. 46 ff. (Den weiteren Ausführungen dieses Theologen über die Stelle bei Justin stimmen wir freilich nicht zu.) Was dagegen die Oblationen der Offerenten angeht, so wird die Erinnerung an den Passus der Lit. Marci ausreichend seyn. „Τῶν προσφερόντων τὰς θυσίας καὶ τὰς προσφορὰς τὰ εὐχαριστήρια πρόσδεξαι ὁ θεὸς εἰς τὸ ἅγιον καὶ ἐπουράνιον καὶ νοερὸν σου θυσιαστήριον εἰς τὰ μεγέθη τῶν οὐρανῶν διὰ τῆς ἀρχαγγελικῆς σου λειτουργίας, τῶν τὸ πολὺ καὶ ὀλίγον, κρύφα καὶ παρρησίᾳ, βουλομένων καὶ οὐκ ἐχόντων, καὶ τῶν ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ τὰς προσφορὰς προσενεγκάντων, ὥς προσεδέξω τὰ δῶρα τοῦ δικαίου σου Ἀβέλ.“

¹⁶³⁾ Vgl. Quenstedt P. IV. p. 236 in der Abhandlung: „An in sacra coena verum et proprie dictum sacrificium propitiatorium Deo offeratur“. Ebenso Gerhard in der Harm. evang. Cap. 171. p. 1099: „Coena sacra non est sacrificium proprie sic dictum, sed a Veteribus ita appellatur, quia in ea fit commemoratio sacrificii a Christo semel oblati“. Späterhin Calixt a. a. O.: „Mors Domini verum est sacrificium; in eucharistia est memoratio mortis atque ideo sacrificii Domini; nihil igitur obstat, quin eucharistia habeatur et appelletur sacrificium memorativum“. Die Wurzel

Begriff der Meinung einzelner Väter entsprechen: die wahre Ansicht der Kirche spiegelt er nicht. Wie könnte er das auch! Das Attribut schickt sich nicht zum Subjekt. Indem es Platz greift, drängt es das Subjekt hinweg und macht sich selbst zum Subjekt. Den Begriff einer Erinnerungsfeier nehmen wir an. Auch den einer Feier, deren Gegenstand ein dargebrachtes Opfer ist. Allein mit welchem Recht wird diese feiernde Erinnerung als eine Opferhandlung angesehen? Uns wenigstens leuchtet ein Recht dieser Art nicht ein. Den Fussspuren seines Lehrers ist übrigens Chemnitz auf diesem Gebiete nicht gefolgt. Denn als Melanchthon vor der vorliegenden Frage stand, da brach er eine andre Bahn. Die tiefe Pietät gegen das kirchliche Alterthum, die ohnehin diesem Theologen eigen war, empfing durch die Schrift des Oekolampad *de genuina verborum Domini juxta vetustissimos auctores expositione* einen neuen Impuls. Die genaue Kenntniss der Patristischen Stellen, welche der Schweizer entfaltet, und die eingehende Beleuchtung, der er dieselben unterworfen hat, hat auf Melanchthon einen bedeutenden Eindruck hervorgebracht; und mit gesteigertem Eifer trat er in die eigene Untersuchung ein. Das Ergebniss, welches er fand, hat er im 12. Artikel der Apologie zum Ausdruck gebracht. „Sunt sacrificii species proximae duae, nec sunt plures. Quoddam est sacrificium propiciatorium, id est opus satisfactorium pro culpa et poena reconcilians Deum seu placans iram Dei, quod meretur aliis remissionem peccatorum. Altera species est sacrificium εὐχαριστικόν,

dieses Ausdrucks ruht ohne Zweifel bei dem Augustin. Vgl. contra Faustum 20, 18: „Christiani peracti sacrificii memoriam celebrant sacrosancta oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi“. Das h. Abendmahl wurde darum von diesem Kirchenlehrer kurzweg das sacramentum memoriae genannt.

quod fit a reconciliatis, ut pro accepta remissione peccatorum gratias agamus seu gratiam referamus Iam postquam conscientia fide erecta sensit, ex qualibus terroribus liberetur, tum vero serio agit gratias pro beneficio et passione Christi et utitur ipsa caeremonia ad laudem Dei, ut hac obedientia gratitudinem ostendat, et testatur, se magni facere dona Dei. Ita fit caeremonia sacrificium laudis.“ Diess ist denn nun die Anschauung, welche der neueren Theologie die geläufige geworden und im Allgemeinen auch geblieben ist. Namentlich Diejenigen eignen sich dieselbe an, denen die Repristinirung des eucharistischen Opferbegriffs als eine kirchliche Lebensfrage gilt.¹⁶⁴⁾ Wenn Hengstenberg, weit über die Grenze derselben hinaus (in der Schrift „die Opfer der heil. Schrift“ 1856 S. 29 ff.), von einem neutestamentlichen Sündopfer spricht, da die feiernde Gemeinde das Opfer, welches Christus vollendet, vor das Antlitz Gottes bringe: so kommt diess nur der Entschiedenheit zu Gute, mit welcher sich Hofmann der Vorstellung vom Abendmahl als einer Opferhandlung völlig abgewendet hat.

Vor der Critik findet sie jedoch keinen Bestand, die Ansicht, welche Melanchthon empfohlen hat „Non ignoramus, missam a Patribus appellari sacrificium; sed aperte testantur, se de gratiarum actione loqui, ideoque vocant εὐχαριστίαν“: schon geschichtlich betrachtet ist diese Behauptung gewagt, und das „apertum“ ist nichts weniger als das. Noch bedenklicher aber steht es um den Begriff, den Melanchthon zur Verwendung bringt. Eingeräumt, dass ein Dank, Gott dargebracht, ein Opfer heissen

¹⁶⁴⁾ So insbesondere König, „die Hauptliturgien der alten Kirche“ 1865, ferner Schöberlein in den mehrfach citirten Abhandlungen, Schulze a. a. O. S. 99, Otto, „das Abendmahlsopfer der alten Kirche“ 1868, S. 11 ff. u. A.

darf — einzelne Psalmstellen sichern ja dieser Sprechweise ihr Recht (Ps. 50, 23: wer Dank opfert, wird mich preisen): ist das Abendmahl aus dem Grunde ein Opfermahl, weil ein Dank, immerhin auch ein Dankopfer, mit der Feier desselben verbunden erscheint? ¹⁶⁵⁾ Mit Recht laufen die Abendmahlsrituale in die Danksagung aus und schliessen mit derselben ab ¹⁶⁶⁾: ist darum die Gesamtleistung der Feiernden in der εὐχαριστία erschöpft? Es ist doch nicht mehr als ein Nothbehelf, wenn Melanchthon schreibt: „utimur ipsa caeremonia ad laudem Dei“, „ita fit caeremonia sacrificium laudis“. Die Signatur einer Auskunft tragen die Worte an der Stirn, keineswegs aber bricht aus denselben eine einleuchtende Wahrheit, ja kaum einmal eine sichere Ueberzeugung hervor. Sehen wir die Aeusserungen der Väter nochmals genauer an, aber fassen wir dabei die Frage scharf in's Auge, an welcher, wie wir glauben, die Entscheidung hangt. Wir meinen eine Frage, die zwar unmittelbar und unabweislich zu erstehen scheint, — aber wie oft wird dieselbe zu Gunsten einer nebelhaften Unbestimmtheit zurückgedrängt! Deuten wir sie jetzt einmal mittelst der Erinnerung an eine Erzählung des Alten Testaments. Als Abraham nach dem Lande Morija ging,

¹⁶⁵⁾ Mit Unrecht hat Melanchthon auf den altkirchlichen Ausdruck der Eucharistie einen so ungemeinen Werth gelegt (namentlich in der Apol. hat er ihn wiederholt betont). Es ist richtig, dass derselbe in der orientalischen Kirche seit dem Justinus („ἡ τροφή αὕτη παρ' ἡμῖν εὐχαριστία καλεῖται“) der herrschende war. Aber Schlüsse wollen aus demselben nicht weiter gezogen seyn. Er stammt von dem εὐχαριστήσας 1. Cor. 11, 24, gleichwie κλάσις ἄρτου von dem ἔκλασεν, und wie δεῖπνον κυριακόν von dem μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι V. 25. Für die Ansicht der Väter vom Sakrament ist er irrelevant.

¹⁶⁶⁾ Lit. Clem.: „Μεταλαμβάντες τοῦ τιμίου σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος χριστοῦ εὐχαριστήσωμεν τῷ καταξιώσαντι ἡμᾶς μεταλαβεῖν τῶν ἁγίων αὐτοῦ μυστηρίων“ κτλ.

auf den Berg, welcher ihm gewiesen ward, da legte er das Holz zum Opfer auf seinen Sohn und er nahm das Feuer und das Messer in seine Hand. Und der Knabe sprach: mein Vater, siehe, hier ist Feuer und Holz, wo aber ist das Schaf zum Opfer? Man möchte dieselbe Frage an Viele unter Denen richten, die den Opferbegriff für die Abendmahlsfeier verlangen. Sie nennen wohl, was dem Holz und dem Feuer entspricht, aber die Stelle für das Hauptstück beim Opfer, die *hostia*, die *victima*, oder doch das *δῶρον*, die *προσφορά*, die lassen sie leer!¹⁶⁷⁾ Das also im Gedanken, treten wir abermals an die Aussagen der Väter heran. Was nun Diese betrifft, haben auch sie keine *hostia* oder keine *προσφορά* der Communikanten zu nennen gewusst? Und wenn sie diess gethan, was war ihnen des Opfers Gegenstand? Es gewinnt in der That den Schein, dass namentlich die älteren in ihrer Reihe den Opferbegriff auf Nichts andres als auf die Darbringung von Brot und von Wein bezogen hätten. Von dem gewiss sehr alten „τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν“ in den Liturgien abgesehen, hat Irenäus die *προσφορά* Seitens der Feiernden ausdrücklich in diesem Sinne zur Geltung gebracht. „Offerimus Deo non quasi indigenti sed gratias agentes dominationi ejus et sanctificantes creaturam.“ Ja wenn das Pfaffische Fragment

¹⁶⁷⁾ Irgendwie ist dieser Gegenstand einmal zur Sprache gekommen. Es ist diess in den langjährigen, zum Theil leidenschaftlich geführten Streitverhandlungen über das dem Angel. Siles. zugeschriebene Lied geschehen: „Höchster Priester, der du dich selbst geopfert hast für mich“. Diess Lied, dessen Aufnahme in die Gesangbücher die Orthodoxen beanstandeten, fand an namhaften Theologen, an Neubauer in Giessen, Christian Hecht in Ostfriesland, warme Vertheidiger. Inzwischen ist in den Schriften, die dieser Streit gezeitigt hat, die Untersuchung der einschlägigen Begriffe doch zu seicht ausgefallen, als dass dadurch die Sache zu ihrem Austrag hätte kommen können.

authentisch ist, so blieb Irenäus, wie es scheint, innerhalb der so eben bezeichneten Grenze stehen.¹⁶⁸⁾ Wir freilich würden uns mit einer derartigen Anschauung zu einigen ausser Stande seyn. Ein δῶρον läge zwar vor Augen, aber wie der Christ, wie der Kommunikant dasselbe Gott zum Opfer bringen könne, das sehen wir nicht ab, uns entzieht sich dafür jede Vorstellung.¹⁶⁹⁾ (Diejenigen, welche sich in diesem Interesse auf 1. Cor. 10. berufen und das heidnische θύειν im 20. V. dem christlichen εὐλογεῖν im 16. V. correlat erachten, missverstehen den Apostel durchaus; denn εὐλογεῖν bewegt sich innerhalb der Sphäre nicht, die der bezeichnete Begriff beschliesst.) Woblan, man hat im kirchlichen Alterthum noch eine andre hostia aufgezeigt. Nicht Brot und Wein, sondern Christi Leib und Christi Blut werde dem Vater in der Höhe als eine προσφορά καὶ θυσία εἰς ὁσμὴν εὐωδίας dargebracht. In der That sind es die liturgischen Formulare nicht allein, aus welchen uns die Sprache entgegentönt: „προσφέρομεν σοι, δεσπότα, τὴν φοβερὰν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν“, sondern auch ältere Väter haben sich ebendahin zu erklären gewagt. Aber es begreift sich, dass sich das evangelisch gerichtete Gemüth mit diesen Stimmen nicht verträgt. Neuerlich

¹⁶⁸⁾ Die Worte des Fragments „τὴν προσφορὰν τελέσαντες“ hat namentlich Pfaff in diesem Sinne aufgefasst (a. a. O. S. 123): Hinc concludere est, finita priore actione, qua dona altari imposita precibus Deo offeruntur, succedere posteriorem non amplius utique offerendam.

¹⁶⁹⁾ Schöberlein hat diese Darbringung der primitiae creaturarum als ein wesentliches Element der Abendmahlsfeier zu reclamiren versucht (Ev. K.-Z. Jahrg. 1866 S. 574). Die Mühe war umsonst. Eigentliche Argumente hat er auch nicht in's Feld geführt. Man wird doch die alttestamentlichen Speis- und Trankopfer nicht repristiniren wollen! Und auf welcher biblischen Basis sollte das Recht jener Reclame beruhen? Doch weder auf dem εὐχαριστήσας, noch auf dem εὐλόγησεν. Beide Begriffe haben Nichts mit dem Opfer zu thun.

hat man demselben catholischer Seits bedeutende Avancen gemacht und eine Annäherung oder Verständigung kraft des Begriffs der Repräsentation zu vermitteln versucht. „In dem Sakrament werde dem heiligen Gott die Sühne Christi vorgestellt oder sie werde vor seinem Angesicht zur Geltung gebracht.“ Wir schweigen davon, dass es menschlicher Seits einer derartigen Geltendmachung nicht bedarf. Es ist ja der Sohn, der dieselbe zu seines Vaters Rechten vollzieht. Ἐχομεν παράκλητον πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν χριστὸν δίκαιον. Meint es Döllinger aber ernst mit dieser (übrigens schon von Petrus Lombardus berührten) Theorie, so wüssten wir nicht, wo er alsdann noch einen Raum für den Opferbegriff übrig und offen behält. Aber kehren wir noch Einmal zu der aufgeworfenen Frage zurück! Die ältere, oder besser die älteste Kirche — hat sie wirklich von keinem andren Opfer bei der Abendmahlsfeier gewusst, als in dem zweifachen Verstande, welcher uns unannehmbar erscheint, — und sollte in der That kein Drittes erfindlich seyn? Verhielte es sich so, dann freilich würde es rathsam erscheinen, von einem eucharistischen Opfer völlig abzusehen; und diesen Rath haben daher auch Viele ertheilt und ebenso Viele haben ihn befolgt. Aber so oft man darauf auch gedrungen und so oft man den Gedanken zurückgelegt hat: immer hat sich derselbe aus der Compression wieder elasticirt, zum Zeugniss, dass er wesentlich begründet sey.¹⁷⁰⁾ Und er bewährt sich der Reflexion, dafern

¹⁷⁰⁾ Interessereiche Fälle dieser Art hat Pfaff a. a. O. mitgetheilt. In der anglikanischen Kirche trat in Folge der durch Cudworth gegebenen Anregung Georg Hickes in dem „sacerdotium christianum assertum“ dafür ein; in Deutschland der pseudonyme Zephyrinus de pace „die nöthige Wiederaufrichtung der ersten christlichen Kirche“, Braunschweig 1709.

man anders an die richtige Pforte klopft. Der Knabe dort auf dem Berge hat es nicht gewusst, wo das Schaf zum Brandopfer sey: der Vater wusste es nur zu wohl. Isaak selbst sollte das Opfer seyn. Gleich also ist in der Abendmahlsfeier die communicirende Gemeinde die darzubringende victima! Melancthon macht eine irrige Voraussetzung, wenn er schreibt: sunt sacrificii species duae, nec sunt plures, alterum propiciatorium, alterum εὐχαριστικόν. Mit diesem „nec sunt plures“ hat es seine Richtigkeit doch nicht. Sondern zu den beiden genannten tritt in der That noch eine dritte species hinzu. Oder hätte sich der Psalm (51, 19) in dem Ausdruck versehen, wenn er singt: „die Schlachtopfer Gottes sind ein gebrochener Geist, ein gebrochenes und zerschlagenes Herz wirst du, Gott, nicht verachten?“ Das Selbstopfer der Kommunikanten macht ihre Abendmahlsfeier zur Opferthat! Eben diess hat ohne Frage der Apostel gemeint, wenn er ein καταγγέλλειν τὸν θάνατον τοῦ κυρίου von den Abendmahlsgenossen gefordert hat. Das sollen sie thun, ja das soll ihre Leistung seyn, ὅσάκις ἂν ἐσθίωσιν τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ πίνωσιν τὸ ποτήριον, ὅσάκις ἂν μετέχωσιν τῆς τραπέζης κυρίου. Nie und nimmer (diess ist mit dem ὅσάκις gewollt), darf der Genuss ohne die mitfolgende Leistung seyn; so eng und so innig ist Beides mit einander geeint. Denn einerseits: was heisst es, oder genauer, wie geschieht es, dass der Christ den Tod des Herrn verkündige? Durch Aufthun des Mundes? in einer Frucht seiner Lippen? Oder nicht vielmehr kraft jenes Mitsterbens mit Christo, kraft des περιφέρειν τὴν νέκρωσιν Ἰησοῦ, des συμμορφοῦσθαι τῷ θανάτῳ αὐτοῦ, davon der Apostel so unermüdet Zeugniß giebt? Und andererseits: wo stellt sich dem Christen diese Pflicht im höchsten Maassstabe und von selbst? Muss er sie irgendwo lösen, so da, wo er das σῶμα empfängt, „τὸ

κλώμενον ὑπὲρ ὑμῶν“. ¹⁷¹⁾ Denn ist Einer für Alle gestorben, so sind sie Alle gestorben, ἵνα οἱ ζῶντες ζῶσιν τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι. In der That, der Abendmahlsgenuss erweckt, drängt, nöthigt zu diesem Selbstopfer des Feiernden, er setzt es als selbstverständlich voraus; ja er fliesst so ganz mit demselben zusammen, Beides wird so völlig mit einander Eins, wie der Herr in Einem Odemzuge und in einer und derselben Entbietung an das λάβετε, φάγετε, das τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν geschlossen hat. Diess ποιεῖν ist die opfernde That, im Nehmen und Essen wird sie vollbracht. Wir haben dieselbe eine Leistung genannt. Und mit Recht. Ist sie doch die, welche der Herr unter beiden Testamenten in erster Reihe zu verlangen pflegt und zudem auch die höchste, zu welcher sich der Christ zu erheben im Stande ist, eine heilige Arbeit im Geist seines Gemüths. Er ragt weit hinaus, dieser κόπος des Gemüths, über das Niveau jener täglichen Selbstverleugnungen, welche die göttliche Ordnung mit der Nachfolge Jesu verbunden hat. Auch diese letzteren, seyen sie nun durch dasjenige bedingt, was der Christ von Seiten der Welt zu leiden, oder durch das, was er im Dienste des Herrn zu leisten hat, tragen den Namen eines θανατοῦσθαι ἕνεκα χριστοῦ mit Recht. Die Schilderung, die der Apostel von seinem eigenen Leben entworfen hat, „πεινῶμεν καὶ

¹⁷¹⁾ Sie ist zwar thatsächlich unrichtig, die Behauptung, welche Ebrard aufgestellt hat (a. a. O. Th. I. S. 112), dass die Stiftung des Sakraments die erste und einzige feierliche Eröffnung über die sühnende Bedeutung seines Todes von Seiten des Herrn gewesen sey. Sie war die erste nicht und war auch die einzige nicht. Dass er gekommen sey, δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν, das hatte er schon früher erklärt. Aber allerdings, die Pflicht der Seinen, mit Dem zu sterben, welcher für sie sein Leben gebe, brach bei der Einsetzung des Mahles mit einem Glanz ohne Gleichen hervor.

διψῶμεν, γυμνητεύομεν καὶ κολαφιζόμεθα καὶ ἀστατοῦμεν καὶ
 κοπιῶμεν, λοιδορούμενοι, διωκόμενοι, βλασφημούμενοι, πάντων
 περίφημα ἕως ἄρτι“ (1. Cor. 4, 11 ff.; 2. Cor. 11, 27), „ἐλο-
 γίσθημεν ὡς πρόβατα σφαγῆς“, rechtfertigt es vollauf, wenn er
 die Forderung seines Herrn, dass sein Jünger das Kreuz auf
 sich nehmen solle, als ein παροδοθῆναι εἰς θάνατον διὰ Ἰησοῦν
 betrachtet und die Summa seiner Erfahrung in die Worte fasst:
 ἀποθνήσκω καθ' ἡμέραν (1. Cor. 15, 31), „θανατούμεθα ὅλην τὴν
 ἡμέραν“ (Röm. 8, 36). Aber das, was sich in diese successiven,
 von Tage zu Tage sich erneuernden Momente zerlegt, zudem in
 Momente, die in dem äusseren Leben durch Umstände und Ver-
 hältnisse bedingt erscheinen, es schliesst sich in Stunden der
 Feier in Eins und concentrirt sich zur innersten That des Ge-
 müths, zu einer That, kraft deren das ἀπαρνῆσασθαι ἑαυτόν, das
 μισεῖν ἑαυτόν καὶ τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ, das συνταφῆναι χριστῷ sich
 im tiefsten und eigentlichsten Sinne vollzieht. An der τράπεζα
 κυρίου gebietet die bezeichnete That sich von selbst, und bei
 dem normalen Stande der Dinge bleibt sie an dieser Stelle auch
 nicht aus. Aber allerdings, wir sprechen es nochmals aus, sie
 ist wie die höchste so auch die schwerste, zu der das christliche
 Gemüth sich berufen sieht. Mit gutem Grunde schauen wir zu
 ihrem Zweck nach einer Kraft von Oben aus; wir rufen das
 Πνεῦμα an, „τοῦ παραγενέσθαι“ παρ' ἡμῖν. Seiner Gnaden-
 wirkung bedarf es zu einer Geistesarbeit und Herzensmühe,
 welche so ganz innerhalb der Sphäre des in Gott verborgenen
 Lebens bleibt. „Siehe, du hast Lust zur Wahrheit, die im Ver-
 borgenen liegt“: so bekennt jener Psalm, welcher das Gott-
 gefällige Opfer des Frommen besingt; und er bekennt es im
 Zusammenhange mit der Bitte: gieb mir einen neuen gewissen
 Geist. Zu einer wahren, vollen, schlechthin aufrichtigen Hingabe
 des opfernden Gemüths setzt lediglich der mächtig machende

Geist, das πνεῦμα δυνάμεως, wie ihn Paulus genannt hat, in Stand. Die Reflexion thut es nicht. Sie erkennt nur die Pflicht, sie bedingt etwa das θέλειν, ohne dass sie zum κατεργάζεσθαι hilft. Wir haben früher die wahre Meinung der Kirche bei der Epiklese des Geistes in der eucharistischen Feier zu ermitteln gesucht. Wir nannten es eine Abirrung und Entstellung, wenn das, was ursprünglich auf die Feiernden berechnet war, späterhin, es sey ausschliesslich oder doch vornemlich, auf die Prokeimena bezogen ward. Es verhält sich ebenso mit der victima oder der προσφορά der Communicirenden. Als man dieselbe in Brot und Wein oder in Leib und Blut des Herrn zu setzen begann, da war auch in diesem Betracht die kirchliche Intention veräusserlicht und misskannt. Gleichwohl lässt er sich noch erkennen, dieser wahre und ursprüngliche Sinn, in welchem die Kirche die hostia verstanden hat. Je weiter wir rückwärts gehen, desto heller liegt er zu Tage, ja noch in späteren Zeiten bricht er wenigstens blitzartig hervor. Zeugen in Menge treten verbürgend dafür ein. Ausdrücklich hat der Barnabasbrief (Cap. 2. ed. Dressel p. 4) und zwar sicher in Bezug auf das Sakrament (vgl. Rothe „de prim.“ p. 26) das Psalmenwort citirt: sacrificium Deo cor contribulatum, et humiliatum Deus non despicit. Was sodann den Irenäus betrifft, so klagt man zwar wohl mit Recht über die Undurchsichtigkeit seiner Aeusserungen, namentlich in dem oft erwähnten Fragment; jedenfalls aber spricht dieser Kirchenlehrer doch von einem „novum Novi Testamenti sacrificium“, und das in ebenso bestimmter Relation zur Feier der Eucharistie wie in der Berufung auf den neutestamentlichen Gehalt des Opferbegriffs überhaupt. „Wir opfern nicht dem Nichts bedürfenden Gotte, der Allen Alles giebt“, dahin hat ferner Clemens v. Alex. sich erklärt (Strom. 7, 3), „sondern wir preisen den für uns Geopferten indem wir uns selbst

opfern“. Und Euseb. schreibt (Praep. ev. 1, 40): „wir opfern im h. Abendmahl, indem wir uns selbst dem Herrn hingeben, uns ihm mit Leib und Leben weihen“. Ueberaus häufig aber begegnen uns Aeusserungen dieser Art besonders bei Augustinus, theils in den Sermonen, theils in der Schrift *de civitate Dei* (B. X. Cap. 6. 19. 20.). „Indem wir das Andenken Christi feiern, opfern wir uns selbst; wir sind das Opfer im Sakrament des Abendmahls dargestellt.“ „Ecclesia in ea oblatione, quam offert, ipsa offertur.“ „In cordibus nostris invisibile sacrificium nos ipsi esse debemus.“ Ja noch in den Liturgien, namentlich in den älteren, finden sich irgend welche Spuren davon. In der Clementina ergeht vor der Communion der Aufruf an die Feiernden: „Ἀναστάντες ἑαυτοὺς τῷ Θεῷ διὰ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ παραθώμεθα.“ Und es folgt das bischöfliche Gebet: „Ὁ θεός, ἐπίβλεψον ἐφ’ ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὸ ποίμνιόν σου, καὶ ἀγιάσας ἡμῶν τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν καταξίωσον καθαρὸς γενομένους ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος τυχεῖν τῶν προκειμένων ἀγαθῶν.“ Darnach „τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις“ und unmittelbar darauf die Sumtion.¹⁷²⁾

Eine Leistung der Feiernden: so haben wir bisher das Opfer genannt, wie der Herr dasselbe bei dem Halten seines

¹⁷²⁾ Auch Luther hat diesen Gedanken mitunter zum Ausdruck gebracht. So in dem „Sermon von dem Neuen Testament d. i. von der Messe“ (1520): „Wir sollen geistlich opfern. Was sollen wir opfern? Uns selbst und alles, was wir haben, damit Gott aus uns mache, was er will nach seinem Wohlgefallen“. Gewiss ist das mehr als das Reformirte propositum novae obedientiae; aber mit bemerkbarem Nachdruck wird es doch nicht geltend gemacht. In dieser Schrift erwarten wir das auch nicht. Ihre Tendenz ist ja der Nachweis, dass das Sakrament kein officium, sondern ein beneficium, kein Werk oder Dienst, sondern ein Geniess sey und ein Gewinn.

Mahles verlangt. So lange das Interesse nur darauf ging, die Forderung an sich zu erkennen, so lange war diese vage und ungenaue Bezeichnung uns erlaubt. Jetzt aber wird auch das leistende Subjekt der näheren Bestimmung bedürftig seyn. Als früher von der sakramentlichen Gabe die Rede war, da war die Frage von durchschlagendem Werth: wem wird diese Gabe zu Theil? Auch auf dem gegenwärtigen Gebiet behauptet sie ihr Gewicht. Wie der Herr der Gemeinde seinen Leib und sein Blut verleiht und der Einzelne in ihrem Kreise seinen Antheil an dem dargereichten Gut empfängt, so bringt die Gemeinde sich dem Herrn als die *victima* dar und jedes Mitglied derselben als solches. Die Behauptung ist anders gemeint, als in dem Sinne, in welchem sie auch Luther anerkennt. „Wiewohl solches Opfer auch ausser der Messe geschieht, so ist es doch köstlicher, füglicher, stärker und auch angenehmer, wo es mit dem Haufen und in der Sammlung geschieht, da Eins den Andren reizt, bewegt und erhitzt, dass es stark zu Gott dringet und damit erlangt ohne allen Zweifel was es will“ („Sermon vom Neuen Testament“). Wir greifen weiter, gleichwie die ältere Kirche weiter gegriffen hat. Was bezeichnet Irenäus als das handelnde Subjekt bei der „*nova Novi Testamenti oblatio*“? Er fügt hinzu: „*quam Ecclesia in universo mundo Deo offert*“. Und wie hat Augustinus nach dieser Seite gelehrt? „*Profecto efficitur, ut tota redempta civitas h. e. congregatio societasque sanctorum universale sacrificium Deo offeratur*“ (de civ. Dei X. 6). Die Gemeinde hat Christus geliebt und sich selbst für sie zum Opfer dargebracht: dieselbe Gemeinde opfert sich Ihm bei der Feier des Sakraments εἰς τὴν αὐτοῦ ἀνάμνησιν. Schon recht, wenn der Apostel Röm. 12. die θυσία ζῶσα, ἁγία, εὐάρεστος τῷ θεῷ verlangt, so wendet er sich mit dieser Zumuthung an Alle und an Jeden. Ausdrücke wie ἕκαστος oder πᾶς ὁ ὢν ἐν ὑμῖν

hat er in diesem Zusammenhange nicht gespart. Aber wenn er im 5. V. bemerkt: οἱ πολλοὶ ἐν σῶμά ἐσμεν ἐν χριστῷ, und wenn er vom 6. Vers ab lauter Elemente nennt, welche zahlreichen Parallelen zufolge Constituenten des Cultus sind (προφητεία, διδασχὴ, παράκλησις, — vgl. 1. Cor. 14, 26): so geht daraus deutlich hervor, dass er diejenige θυσία, in welcher er die λατρεία λογικὴ erkennt, als Sache der ganzen feiernden Gemeinde, und als Sache der Einzelnen nur in sofern geltend macht, als die Individuen „ὁ καθ' εἰς ἀλλήλων μέλη εἰσὶν“. Paulus hat die Darbringung des θυσία ζῶσα und die λογικὴ λατρεία als mit einander Eins gesetzt. Was von dem Einen gilt, das greift auch für das Andre Platz. Irgendwie nun prädicirt die biblische Sprechweise ein λατρεύειν freilich auch von dem Einzelnen (vgl. Matth. 4, 10: αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις; 2. Tim. 1, 3: ὃ λατρεύω ἀπὸ προγόνων ἐν καθαρᾷ συνειδήσει): aber in demjenigen Sinne, in welchem der Begriff dem Neuen Testament geläufig ist, setzt er durchaus die Gemeinschaft voraus. Nicht durch das Individuum, sondern durch die Gemeinde wird derselbe zu Stande gebracht.¹⁷³⁾ Hat aber nun der Apostel die λατρεία, von welcher er spricht, in die Darbringung der θυσία ζῶσα gesetzt: was ergiebt sich daraus in Hinsicht auf die letztere? Offenbar diess, dass

¹⁷³⁾ Wir sind überzeugt, dass zwischen den Begriffen der λατρεία und der θρησκεία ein Unterschied ist, und dass sich das unterscheidende Moment nirgends anders als an der aufgewiesenen Stelle befindet. Die θρησκεία ist Sache des Einzelnen, die Bethätigung der Frömmigkeit innerhalb der Sphäre, in welcher das individuelle Leben sich bewegt. Der Apostel Paulus würde sich Col. 2, 18 der Bezeichnung einer λατρεία τῶν ἀγγέλων nicht bedient haben; er schreibt θρησκεία, obgleich dieser Ausdruck ihm sonst wenig geläufig war. Aber was er gegen die Colosser rügt, das konnten die Angegriffenen in der That nur als Privatakt vollziehen. Sie zogen sich auf die Spitze ihrer Subjektivität zurück. Selbst Gleichgesinnte hätten es mit diesen Mitteln zu keinem gemeinsamen Handeln gebracht.

auch die *θυσία* nicht Sache des Einzelnen, dass sie die Selbstthat der Gemeinde ist. Es unterliegt ja keinem Zweifel, dass die stetige opfernde Hingabe an den Herrn auch der Grundzug des individuellen Lebens bleiben soll. War dieser Gedanke doch im buchstäblichsten Sinne der Anfang der Reformation. Herrlich und überzeugend hat ihn Luther, nachdem er denselben in der ersten seiner fünf und neunzig Thesen aufgestellt, in der Declaration dieser Thesen erwiesen und durchgeführt. Aber wenn es denn nun seinen Ausdruck in der kultischen Darstellung gilt, in der *λατρεία* vor dem Angesichte des Herrn: so ist und bleibt es die Gemeinde, welche zu dieser *θυσία* berufen erscheint. Ja sie, die Gemeinde, ist die *victima* selbst, die Gemeinde, welcher die Individuen gliedlich zugehörig sind. Allerdings, der Einzelakt in der *λατρεία*, kraft dessen die Gemeinde diess Selbstopfer darzubringen hat, findet sich im Zusammenhange der Römerstelle nicht genannt. Das hat die Tendenz des Apostels hier nicht mit sich gebracht. Um so weniger lässt es der Corintherabschnitt zweifelhaft, dass er die Abendmahlsfeier als diesen Einzelakt betrachten lehrt. Die Gemeinde, um die *τράπεζα κυρίου* geschaart, hat er zu den Heiden, bei dem *εἰδωλόθυτον*, und zu Israel, am *θυσιαστήριον* versammelt, in Parallele gestellt. Auch Jesu Gemeinde opfert an ihrem Ort, nur dass ihre *θυσία* eine *ζῶσα*, ihre *λατρεία* eine *λογική*, und darum Beides dem Herrn ein *εὐάρεστον* ist. Als die Jerusalemische Muttergemeinde zum ersten Male gewürdigt worden war, um des Namens Jesu willen zu leiden, als sie sich im Gebet unter die Flügel des Gotteschutzes flüchtete: da wird uns erzählt, die Stätte habe sich bewegt, an welcher sie beisammen war, sie Alle seyen erfüllt worden mit heiligem Geist. Man kann einen ähnlichen Eindruck noch immer von einer christlichen Versammlung empfangen. Aber sicherer, seiner selbst gewisser wird er in keinem andren

Falle seyn, als wenn die communicirende Gemeinde ihrem Herrn und Haupt ihr Opfer bringt. Steigen von dieser victima die στεναγμοὶ ἀλάλητοι empor, in welcher der Geist den Schwachen ihr Vertreter ist: da wenn irgendwo wird jenes ἐσαλεύθη ὁ τόπος in der Empfindung des göttlichen Wohlgefallens und in dem Vorgefühl der δωρεὰ ἀνεκδιήγητος spürbar seyn. Ziehen wir nunmehr die Consequenz. Wenn die λατρεία λογική die θυσία zu ihrem Inhalt hat, und wenn diese θυσία ζῶσα sich in der Abendmahlsfeier vollzieht: in welchem Lichte erscheint alsdann ein Cultus, welcher der Eucharistie entbehrt? Müssen wir nicht sagen, dass es demselben an dem Hauptstück, an seiner Krone und Spitze gebricht¹⁷⁴⁾, und dass der λατρεία in diesem Falle weder die ὁσμὴ εὐωδίας noch auch ihr wesentliches Attribut als gesichert erscheint? Λογική: dahin lautet die Charakterisirung, wie der Apostel dieselbe dem normalen Gottesdienst gegeben hat. Was ist mit dem Ausdruck gewollt? Die Einen haben Fremdartiges in denselben eingelegt, Andre haben ihn bis zur Inhalts-

¹⁷⁴⁾ „Es wird dabei bleiben, dass zwar die Begehung des Abendmahls in demselben Sinne, wie aller Gottesdienst, ein Opfer heissen mag, nicht aber das Abendmahl eine Opfermahlzeit“: dahin hat Hofmann sich erklären zu müssen geglaubt (vgl. Schr. Bew. III. S. 233). Eine Opfermahlzeit würden auch wir das Abendmahl nicht nennen (der Ausdruck wäre so unlutherisch wie möglich), wohl aber eine Opferhandlung. Im Uebrigen haben wir uns in die Aeusserung Hofmanns nicht zu finden vermocht. Ganz gewiss ist aller Gottesdienst ein Opfer, aber nur da ist wirklicher Gottesdienst, wo die Abendmahlsfeier dessen Nerv und Spitze ist. Nehmen wir diese hinweg, so fällt der Begriff des Gottesdienstes eben sowohl wie der des Opfers dahin. Den modernen Erbauungsstunden gebührt von beiden Namen nicht Einer. Auch Israel hat seine Synagogenversammlungen gehabt. Die Schrift wurde gelesen (ἀναγινώσκειται Μωϋσῆς 2. Cor. 3, 15), sie wurde auch ausgelegt (Luc. 4, 20. 21). Aber weder ein Opfer, noch eine Abodah hat man diese Uebungen jemals zu nennen gewagt.

losigkeit entleert. Das Letztere hat auch Hofmann, hier ebenso wie dem πνευματικόν 1. Cor. 10, 3. 4. gegenüber, gethan. Wir sehen ganz und gar keinen Grund, die Uebersetzung, welche Luther gewagt hat, zu verschmähen. Als die „vernünftige“ steht die λατρεία aber nicht einer unvernünftigen im banalen Verstande entgegen, sondern einer solchen, welche dem Prozess der Bethätigung der Frömmigkeit nicht entsprechend verläuft. Auch hier giebt es Gesetze, denen man Rechnung tragen, denen man aber auch gewaltthätig begegnen kann.¹⁷⁵⁾ Aber zur Sache geredet: welche λατρεία würde in concreto eine λατρεία λογική seyn? Keine andre als die, welche in die θυσία der Abendmahlsfeier ausläuft und darin culminirt! Diess ist der christlichen Gemeinde „vernünftiger Gottesdienst“.

3. Der vernünftige Gottesdienst.

So bleibt denn allerdings noch Ein Interesse, welches seine Rechte erheischt. Es fasst sich in die Frage, ob die dargelegten Anschauungen vor einer Instanz bestehen, welche an letzter Stelle will beschritten seyn. Bisher haben wir sie wenig angerufen, obwohl wir dessen nie ein Hehl gemacht, dass sie für diess Gebiet die maassgebende, die entscheidende sey. Das Recht der Dogmatik an der Eucharistie haben wir nicht in Frage gestellt, aber das der Liturgik schien uns das nähere zu seyn. Steht denn nun das, was sich uns ergeben hat, mit der gesunden

¹⁷⁵⁾ Ein Blick in die neueren Agenden trifft auf Beispiele. Da wechseln Invocationen, Bitten, Danksagungen, Exclamationen mit einander ab, ohne ein andres ersichtliches Interesse, „quam ut varietas satietati occurrat“. Logik ist nicht darin. Wir meinen nicht die Logik des verstandesmässigen Denkens, sondern die psychologisch begründete Dialektik des Gefühls, die denn doch auch ihre unveräusserlichen Rechte hat.

Theorie vom christlichen Cultus in Harmonie, und fügt sich dasselbe ihren Grundsätzen ein? Es sind freilich enggezogene Grenzen, innerhalb deren wir das gedeutete Interesse hier wahrzunehmen im Stande sind. Wir müssen es an Lehrsätzen genügen lassen, die wir einfach herübernehmen, als wären sie von allen Seiten anerkannt. Sie werden es jedoch im Allgemeinen auch wohl seyn. Als eine zwiefache erscheint die Bethätigung der Frömmigkeit im Cultus. Ist es die Gottesoffenbarung, auf welcher der Cultus beruht — er setzt dieselbe ebenso schlechthin voraus ¹⁷⁶⁾, wie er sie unausbleiblich begleitet — so kann die nächste und unmittelbarste Aeusserung der Frömmigkeit keine andre seyn, als dass sie das göttlich Vollbrachte betrachte. Es ist der Begriff der Andacht, welcher in erster Reihe in's Mittel tritt. Andacht ist Contemplation, ein γινώσκειν τὸν θεὸν καὶ τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ, — allerdings keine γνῶσις in alexandrinischer Art, eine γνῶσις mit dem Verstandessinne, sondern vermittelt durch das Medium des Gefühls, aber eine γνῶσις jedenfalls. Sie ruht auf dem göttlichen Wort in heiliger Schrift als auf der Urkunde der Gottesoffenbarung; und die Auslegung eben dieses Worts setzt sie in Erregung und bringt sie in Fluss. So

¹⁷⁶⁾ Man spricht wohl auch von einem Cultus der Heiden, wiewohl diese als ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ keine Gottesoffenbarung empfangen haben. Allein einerseits hat der Apostel auch von den Heiden gesagt: ὁ θεὸς αὐτοῖς ἐφανερώσεν Röm. 1, 19; andererseits deckt sich ihre λατρεία, wie uns dieselbe etwa A. G. C. 17 geschildert wird, mit dem Begriffe des Cultus nicht besser, wie etwa die moderne freigemeindliche Geselligkeit. Ein dunkles, unbestimmtes, subjektives religiöses Gefühl, bei welchem das οὐκ οἶδατε δὲ προσκυνεῖτε in voller Kraft besteht, ermöglicht eine λογικὴ λατρεία nimmermehr. Vgl. besonders Hengstenberg, Beiträge zur Einl. in das A. T., Th. 2. S. 18 ff. Spätere haben über den Gegenstand, wie wir glauben, Nichts besseres gesagt.

weit die Geschichte des christlichen Cultus sich verfolgen lässt, bis in die entlegenste Zeit nach rückwärts und wiederum bis in die Gegenwart herab, immer und überall hat diese Andacht ihre Rechte verlangt und man hat sie ihr auch kaum einmal versagt. „Τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένη ἡμέρᾳ“, so lesen wir in dem nahezu ältesten uns überkommenen Dokument (Justin. Ap. maj. 87), „πάντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται μέχρις ἐγχωρεῖ· εἶτα παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νοουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται“. Und ist es dann auch geschehen, dass diess Moment eine Unterschätzung und eine mangelhafte Pflege erfuhr, die Existenz wurde ihm allezeit vergönnt, und nie schied man dasselbe absichtlich und ausdrücklich aus. Allein sie kann nicht bleiben auf dieser Stufe der Contemplation, die Frömmigkeit, wie sie sich darstellt und bethätigt im Cultus. Sie kann es nicht eben der Natur der Gottesoffenbarung in Christo zufolge. Die Objekte der Betrachtung, diese μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ, sind Werke für uns vollendet; sie betreffen unser Heil und haben dasselbe zum Ziel. Was wir hören und sehen, fordert unmittelbar zur κοινωνία auf und das Moment der Aneignung greift Platz. Das Medium derselben ist das Beten; mit unzweifelhaftem Recht nimmt also das προσεύχεσθαι seine Stelle im Cultus ein. Von Denen wir lesen (A. G. 2, 42): προσκαρτεροῦντες ἦσαν τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων“, von ihnen heisst es auch, sie seyen geblieben ἐν ταῖς προσευχαῖς. „Εἶτα“, so fährt Justinus in der schon citirten Stelle fort, „ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ ὁ προεστὼς ὅση δύναμις αὐτῷ εὐχὰς ἀναπέμπει καὶ ὁ λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων τὸ ἀμήν“. Und Tertullian schreibt im Apolog. (C. 39): „Coimus in coetum et congregationem, ut ad Deum quasi manu facta precationibus ambiamus; haec vis Deo grata est“. Man hat es intakt ge-

lassen, diess Beten im Gottesdienst, auch in Zeiten, wo das Justinische „ζὴν δύναντις αὐτῷ“ auf ein Minimum herabgesunken war. Selbst unter der Herrschaft des flachsten Rationalismus und Eudämonismus ward es niemals förmlich abgesagt. Diess Beides denn also, die Andacht von der einen, das Beten von der andren Seite, erschöpft die Bethätigung der Frömmigkeit. Und nach dem Maassstabe wird der Cultus eine λατρεία λογική seyn, in welchem das Eine wie das Andre wie in sich selbst, so im gegenseitigen Bezuge zweckvoll und zweckgemäss gestaltet ist.

Zweckvoll, zweckgemäss —: eine Tendenz auf das praktische Leben meinen wir natürlich nicht¹⁷⁷); sondern einen Zweck haben wir im Auge, der sich innerhalb der Sphäre des Cultus hält, der zur Vollendung und Verwirklichung der Begriffe gehört, und diese Begriffe zu ihrer Ruhe bringt. Die γνῶσις θεοῦ, in welcher die Andacht steht, — ein solches Wissen ist sie nicht, von welchem Schleiermacher bemerkt: ich weiss, und auf dem Wissen ruhe ich. Das darf nicht das Kissen ihrer Ruhe seyn, — oder sie würde dem Apostelwort verfallen: „εἴ τις δοκεῖ εἰδέναι, οὐδέπω ἔγνωκεν καθὼς δεῖ γνῶναι“. Aber es kann es auch nicht seyn. Denn die Contemplation des Gottes, welcher sich in Christo kund gegeben hat, ergiebt ja Dessen Herrlichkeit. Was sie erschaut, ist ein θαυμαστόν ἐν ὀφθαλμοῖς, und ohne dass sie aufhört Andacht zu seyn, nimmt sie die Form der Anbetung an und erscheint in deren Gewande. Den Römern hatte

¹⁷⁷) Die an sich ganz richtige Behauptung, dass der Cultus seinen Zweck in sich selbst habe, wird eine irrige, wenn man ihr auf die einzelnen Bestandtheile desselben Beziehung giebt. Diese haben in der That einen Zweck ausser sich, und das nicht allein in ihrer Relation zu einander, sondern auch jeder einzelne an und für sich.

Paulus die Geschichte der grossen Thaten Gottes in Christo dargelegt, und so, dass seine Herrlichkeit ihnen auf Schritt und Tritt zu Gesichte kam. Aber wir wissen auch, womit er schliesst. „Ὁ βάθος πλούτου“ κτλ. „αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας“: das und nichts andres ist der Punkt, an welchem die Andacht zu ihrer Ruhe kommt.¹⁷⁸⁾ Allerdings aber, nur die Andacht als solche kann auf dieser Stelle beruhen, nicht die Bethätigung der Frömmigkeit überhaupt. Setzen wir den Fall, sie habe die δόξα Gottes geschaut, und sie sey durch deren Anblick zur Anbetung gedrängt: unausbleiblich erwacht alsdann das Verlangen, „ἡμεῖς ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν“. Die Anbetung führt naturnothwendig auf das Beten hin! „Petitiones post allocutiones“: so lautet bekanntlich der liturgische Grundsatz des Alterthums. Aber nicht eine abstrakte τάξις der cultischen εὐσχημοσύνη, sondern die tiefinnersten Gründe haben diese Willensmeinung der älteren Kirche zur Folge gehabt. Was nun das Beten betrifft, so tritt es hier noch heller als bei der Andacht an's Licht, dass es teleologisch müsse gerichtet seyn. Das religiöse Begehren strebt zu seinem Gegenstand. Auch das Beten culminirt, und erst darnach geht es zu seiner Ruhe ein. Es

¹⁷⁸⁾ Wer die Ueberzeugung mit uns theilt, dass der Apostel Col. 3, 16 den Cultus im Auge hat (— beiläufig bemerkt: Paulus hat viel häufiger einen Bezug auf den Cultus genommen, als man gemeiniglich anzuerkennen pflegt, und zahlreiche Stellen würden richtiger verstanden werden, falls man sie von diesem Standort aus betrachtete), dem wird diese Aeussung in der gedeuteten Richtung wichtig seyn. Verhältnisslos neben einander stehen sie sicherlich nicht, die Ermahnungen „ὁ λόγος τοῦ χριστοῦ ἐνοικεῖτω ἐν ὑμῖν πλουσίως“ und die andre „ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ θεῷ“.

gipfelt in dem doppelten Betracht, welcher im Begriff desselben beschlossen liegt. Das Beten ist einerseits ein Bitten, ein *γνωρίζειν πρὸς τὸν θεὸν τὰς δεήσεις καὶ τὰ αἰτήματα* (Phil. 4, 6), und andererseits ein Nehmen, denn *πᾶς ὁ αἰτῶν λαμβάνει* (nicht futurisch, nicht *λήψεται*, sondern präsentisch, Matth. 7, 8, wie Johannes schreibt, indem wir bitten, wissen wir, dass wir das *αἶτημα* haben, welches wir von ihm erbeten haben, 1. Joh. 5, 15). Nach Seiten des Bittens culminirt das Gebet in dem Opfer¹⁷⁹⁾, in der absoluten Aufgeschlossenheit für Gott und für Gottes Gabe; nach Seiten des Empfangens in der unmittelbaren, realen, schlechthin gewissen, selbst sinnlich wahrnehmbaren Dahinnahme dessen, was die göttliche Hand gewährt. Lediglich hierin hat das Beten seine specifische Höhe erreicht, ja nur hierdurch ist es zu seinem wahren und vollen Begriffe gekommen. Seine Spitze ist weder die, dass sich die ganze Seele in eine Bitte legt und in theurgischer Art das Herz des Vaters bestürme, noch auch die, dass uns die festeste Zuversicht einer künftigen Gewährung von Seiten Gottes erfülle. Sondern das ist sie, dass das Gemüth in seine eigene Armuth versinke und in dieser Armuth die göttliche Gabe erfasse. Diess Erfassen ruht nicht in der Zukunft, es erfolgt nicht *interjecto quodam intervallo*, sondern unmittelbar und zur Stunde ist es bereits vollbracht. Die Erbörung folgt nicht — mehr oder minder ge-

¹⁷⁹⁾ Identificiren darf man die Begriffe Beten und Opfern nicht; am wenigsten darf man urtheilen, dass die Gebete die christlichen Opfer seyen. Es geht diess keineswegs aus der Stelle Apoc. 5, 8 hervor. Die gern citirte Strophe von Paul Gerhardt: „mein Opfer, Farn und Widder sind mein Gebet und Lieder“ hat vielfach verwirrend eingewirkt. Nur so viel lässt sich sagen, dass das culminirende Beten in das Opfern übergeht.

wiss — auf das Beten, sondern sie gehört zu dessen Begriff.¹⁸⁰⁾ In diesem Gipfel nun der προσευχή ist der Frömmigkeit ihre Genüge geschehen. Ihr übrig nur noch der Dank, wie der Apostel ihn Phil. 4, 6 in dem begleitenden μετὰ εὐχαριστίας angeschlossen hat, nur noch der Ruf: χάρις δὲ θεῷ ἐπὶ τῇ ἀνεκδιηγήτῳ αὐτοῦ δωρεᾷ! In welcher Handlung der feiernden Gemeinde aber jenes gipfelnde Beten in die Erscheinung tritt: wie könnte darüber auch nur der leiseste Zweifel bestehen! Die Abendmahlsfeier ist der schlechthin unersetzliche Ausdruck dafür. Hier liegt das Opfer der Beter zu Tage; die feiernde Gemeinde die selbsteigene victima! Aber hier liegt auch zugleich die göttliche Gabe vor Augen, dem unmittelbaren Genusse dargereicht, dem Beter zur überschwänglichen Befriedigung.¹⁸¹⁾

¹⁸⁰⁾ Hier ruht der tiefste Grund für den ungemeinen Werth, welchen die Schrift auf das gemeinsame Beten legt, und für die völlig unbedingte Verheissung, die sie demselben (Matth. 18, 19) beigelegt hat. Der Begriff des Gebets im Namen Jesu, von welchem der Herr Joh. 16. geredet und welchem er das bekannte Gelöbniss gegeben hat, realisirt sich kaum anderswo, als in der zur kultischen Feier vereinigten Gemeinde. Wir erinnern nochmals an das Beten der bedrängten Christen zu Jerusalem A. G. 4. Hier liegt der Begriff des Gebets im Namen Jesu in vollkommener Verwirklichung vor, und ebenso dessen Effekt als der unmittelbare Empfang und Genuss des erbetenen Guts.

¹⁸¹⁾ Nicht allein auf die Weise, in welcher wir die Abendmahlsfeier als eine Opferhandlung verstanden, verbreitet sich von hier aus ein rechtfertigendes Licht, sondern auch auf die Realität der Substanz göttlicher Gabe im Sakrament, wie wir sie früherhin behauptet haben. Wenn man das heilige Mahl aus dem rein dogmatischen Gesichtspunkte betrachtet, so begreifen wir es durchaus, dass sich Viele am blossen Symbole genügen lassen, ja dass sie darin das einzig Richtige sehen, und das mit einer Plerophorie der Ueberzeugung, die eine andere Ansicht für unmöglich hält. Anders verhält es sich, sobald man den liturgischen Standort beschreitet und den Gesichtspunkt kultischer Feier nimmt. Entweder muss man das

Und so lässt es sich denn nun in seinem ganzen Umfange übersehen, in welchem Lichte ein Cultus erscheine, der die Feier des Abendmahls schuldig bleibt. Er ist mehr als bloss unvollständig, in sofern es demselben an einem integrierenden Elemente gebricht: er ist überhaupt kein „vernünftiger“, denn er entbehrt der abschliessenden Spitze, einer Spitze, wie sie die Einheit des Organismus erheischt. Er verläuft — aber er strebt nicht einmal zu einem klar erfassten Ziel, geschweige denn, dass er ein solches erreiche. Die Feiernden gehen nicht zu ihrer Ruhe ein. Sie werden, wie Schleiermacher sich ausdrückt, in das thätige Leben entlassen, aber entlassen, ohne dass sie feiernd gesättigt worden sind. Man kann diess Urtheil fällen, ohne darum die Praxis gutzuheissen, die allerdings in späteren Jahrhunderten (— nicht schon, wie Mosheim irrig voraussetzt, im kirchlichen Alterthum) zur Herrschaft kam, eine Praxis, bei welcher die *missa catechumenorum* vor der *missa fidelium*, die *προαναφορά* vor der *ἀναφορά* nahezu verschwand. Es taugt nicht, das Ziel für einen Raub zu achten, ohne dass man „legitimo processu“ zu demselben gekommen ist; aber es taugt doch auch nicht, auf dem Wege zu bleiben, ohne das Ende des Weges zu finden. Wir sagen nochmals, man kann das bezeichnete Urtheil behaupten, ohne dass man die Würde der Predigt verletzt, ohne dass man dem Anspruch derselben irgend Etwas vergiebt. Wir erkennen ihn an, diesen Anspruch, so aufrichtig, so bereitwillig wie irgend Einer. Dem allen, was Dr. Cremer in der gehaltvollen

Sakrament aus dem Zusammenhange mit dem Gottesdienst lösen, oder man muss diejenige Realität göttlicher Gabe in demselben anerkennen, welche die Form. Conc. (63) durch den Ausdruck einer *manducatio, quae ore fiat*, bezeichnet hat. Sonst hat es mit jeder gesunden Theorie vom Cultus und mit der Verwendung haltbarer liturgischer Begriffe ein Ende.

und tief empfundenen Schrift über „die Aufgabe und Bedeutung der Predigt in der gegenwärtigen Crisis“ (Berlin 1877) ausgeführt, stimmen wir im Wesentlichen zu. Aber das hindert uns nicht an der Frage: Verliert oder gewinnt die Predigt, wenn sie teleologisch auf einen nachfolgenden Akt, auf eine höhere Spitze bezogen, wenn sie im Dienste derselben verwendet wird? Erwarten wir ihr Gedeihen, oder besorgen wir ihr Erkranken, im Fall ihr die Alleinherrschaft in der cultischen λατρεία verbleibt? In begreiflicher Reaktion hat ihr die Reformation ihre gekränkten und verkümmerten Rechte wiedergebracht. Im Cultus kam sie auf den Thron. Sie hat ihn längere Zeit ganz stattlich, ja glänzend ausgefüllt. Es schien, als stände ihr die Sprache zu: ich sitze und bin eine Königin und werde keine Wittwe seyn und Leid werde ich nicht sehen. Und doch kam ihr die Wittwenschaft, und sie leidet tief und schwer unter deren Druck. Aber sie hat sich eben selbst isolirt, indem sie dasjenige Band — zwar nicht bewusstvoll gelöst, aber doch zu pflegen unterlassen hat, welches die Augustana im VII. Artikel gewiesen hat. Recte docere evangelium et recte administrare sacramenta; — nicht Eins ohne das Andre, sondern Beides einander geeint. Es bedarf dessen wohl nicht, dass wir uns gegen die Unterstellung verwahren, als achteten wir alle unmittelbar auf die Pflege der Predigt gerichteten Mühen als eitel, als erhofften wir von daher ganz und gar keine Frucht. Wenn sich der Clerus zum Zwecke der Predigt tiefer und tiefer in das Gotteswort versenkt und dessen verborgene Schätze für die Gemeinde flüssig macht, ja wenn er auch der formalen Seite, der künstlerischen Gestalt, eine Arbeit im Schweisse seines Angesichts zu Theil werden lässt: so wird er dadurch ausdrücklich gewiesenen Pflichten gerecht, und auf dieser Pflichterfüllung wird denn auch ein Segen ruhen. Allein die Missionspredigt, welche für sich besteht,

bestehen darf, ja muss, sie ist es doch einmal nicht, zu welcher die Diener der Gemeinde berufen sind. Die ihrige deckt sich mit dem Begriffe des Cultus nicht, sie ist von den constitutiven Elementen desselben eben nur Eins. Selbst im Falle der Virtuosität wird es daher die Homiletik an und für sich hier nicht thun. Nicht bloss zum Zwecke ihres Effekts, sondern auch im Interesse ihres eigenen Gedeihens schaut die Predigt noch nach einem andren Beistand aus, als den ihr die Hand der Exegese oder die der Rhetorik zu reichen vermag. Und das ist ihre Hülfe: sie muss wieder Fühlung mit dem Sakramente gewinnen; von daher empfängt sie neuen Trieb, elastischeren Schwung, ihre Bewegung wird eine sicherere, ihre Wiedergeburt wird in Aussicht stehen. Diese Prognose stellen wir ihr in dem gesetzten Falle mit Zuversicht. Wobei wird sie sich besser befinden, — wenn der Willkür des Subjekts ihre teleologische Richtung überlassen¹⁸²⁾ bleibt, oder wenn sie kraft des Organismus des Cultus das herrliche Ziel, die *δωρεὰ ἀνεκδιήγητος*, unmittelbar und von selbst vor Augen hat? Wobei besser, — wenn sie die Selbstherrschaft im Cultus übt, oder wenn sie sich dem rein Objektiven zur demüthigen Dienerin begiebt? Uns ist die Antwort nicht zweifelhaft! Oder wäre der gedeutete Dienst ihr ein Zwang? Würde ihr die Freiheit der Bewegung dadurch verschränkt? Wir entgegnen ein entschiedenes Nein! Nichts giebt es in dem gesammten Bereich des christlichen Predigtstoffes,

¹⁸²⁾ Ebrard hat (vgl. Prakt. Theol. § 177) für die homiletische Conception den in jedem Betracht bedenklichen Rath ertheilt, dass man die Frage bei sich bewege: „was will ich? was will ich mit dieser Predigt ausrichten? wohin, zu welchem Punkte der Heilserkenntniss, des Glaubens, der Liebe, der Busse, zu welcher inneren That der Heilserfassung, will ich meine Gemeinde bringen?“

das dem Bezuge auf die sakramentliche Gabe widerstrebt. Im Gegentheil; jedwedes Detail, und wenn es noch so entlegen erscheint, strebt dieser Verheissung kraft eigenen inneren Triebes entgegen, ja eben dadurch tritt es in ein neues, oft erst in sein wahres Licht.¹⁸³⁾ — Aber freilich, das ist nun die grosse Frage, ob ein praktisches Vorgehen in dieser Richtung, wie jetzt die Sachen stehen, auf Erfolge oder nur auf Anklang hoffen darf. Es ist ein niederschlagendes Wort, welches Rothe, dieser sinnige Beobachter, in den nicht für die Oeffentlichkeit bestimmten „stillen Stunden“ in Bezug auf die aufgeworfene Frage geäussert hat. „In unsrem gegenwärtigen Gottesdienst“, so sagt er (a. a. O. S. 338), „kann nur die Predigt das eigentliche Hauptstück seyn, weil die Gemeinde, wie sie zur Zeit beschaffen ist, zu einem Gottesdienstlichen Opfer nicht befähigt erscheint“. Verhält es sich so mit ihr, so ist wenig darauf zu rechnen, dass ein Cultus ihr Wohlgefallen erwecken und eine Anziehungskraft auf sie ausüben wird, welcher ihrem Standpunkt so gar wenig entspricht. Gleichwohl fällt uns diess Bedenken nicht mit derjenigen Schwere in's Gewicht, dass wir die Desiderate, die wir gestellt, zurücknehmen oder beschränken müssten. Dem Urtheil von Zezschwitz, dass sich die ideale Forderung vor den faktischen

¹⁸³⁾ Es ist nicht dieses Orts, diesen wichtigen Gedanken weiter auszuführen. Es gehört das der Theorie der Predigt zu. Wir haben ihn aber andeutungsweise zum Ausdruck bringen wollen, und schliessen nur noch Eine Bemerkung an. Einen hervorragenden Prediger hat das kirchliche Alterthum gehabt, in dessen Seele dieser Gedanke mächtig war; und wir halten uns davon überzeugt, dass seine Leistungen wie seine Erfolge zum grossen Theil dadurch bedingt gewesen sind. Wem die Geschichte der älteren Predigt näher bekannt ist, der trifft seinen Namen und pflichtet wohl auch unserem Urtheil bei.

Zuständen niemals zurückzuziehen habe, haben wir in einem früheren Zusammenhange freudig beigestimmt. Nur fanden wir diess Urtheil mit dem Anspruch im Streit, wie er dennoch wieder an die „kirchliche Weisheit“ gerichtet ward, dass sie der wirklichen Sachlage Rechnung zu tragen verbunden sey. „Kirchliche Weisheit“: das ist ein unbestimmter und dehnbarer Begriff. In abstracto hat er einen guten Klang, in seiner Anwendung geht er leicht in die Berechnungen einer subjektiven Willkür auf. Man glaubt, dass es unter den gegenwärtigen Umständen überhaupt ohne ein sehr ausgedehntes Maass von Kirchenpolitik nicht gehe. Streiten wir darüber an dieser Stelle nicht. Wir werden, so der Herr will, noch Gelegenheit finden, uns mit Denen auseinanderzusetzen, welche gelassen und unbefangen eine ebenso unstatthafte wie unerträgliche μετάβασις εἰς ἄλλο γένος begehen, — gleich als hätte der Herr nicht erklärt: οἶδατε ὅτι οἱ ἄρχοντες τῶν ἐθνῶν κατακυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ μεγάλοι κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν· οὐχ οὕτως ἔσται ἐν ὑμῖν, — οὐχ οὕτως ἐν ὑμῖν, in seiner Kirche solle es nicht also gehen! Wie man aber darüber auch urtheile: Eins steht fest. Es giebt Gebiete, auf welche diese Politik sich niemals wagen darf. Das liturgische ist ihr vor allem verschränkt; die Geschichte hat sattsam vor dahin probirten Uebergriffen gewarnt. Keine Behörde, keine Synode, noch weniger ein individuelles Belieben, hat in einer Sphäre Macht, wo lediglich der Schrift und dem gesunden liturgischen Begriff die Entscheidung und die Herrschaft gebührt. Allerdings nun wird ein Gottesdienst, wie sich derselbe auf Grund der biblischen Weisung gestaltet, der Masse in den Gemeinden der Gegenwart nicht sehr sympathisch seyn; sie versteht ihn nicht, sie findet sich nicht darin. Das aber entscheidet noch nicht gegen ihn, wenn er gewissen Leuten ein σημεῖον ist (1. Cor.

14, 22). ¹⁸⁴⁾ Dagegen was die kleine Schaar der wahrhaft Frommen anbetrifft, so macht uns nichts an der Ueberzeugung irre, dass ihnen ein Cultus, welcher im aufgewiesenen Sinne verläuft, zu der Erfahrung des Psalmenklandes gedeihen wird: Eins bitte ich vom Herrn, ich hätte es gern, dass ich in seinem Hause möge bleiben mein Lebenlang, seine Lieblichkeit, — oder wie Luther übersetzt hat — seine „schönen Gottesdienste“ zu schauen. Da ist meine Ruhe, da will ich wohnen, denn da gefällt es mir gar wohl!

¹⁸⁴⁾ Bis zum unerträglichen Ueberdruß hat man unserem Clerus namentlich in dem letzten Dezennium die Phrase — sie ist eben nichts weiter als das — wieder und immer wieder, und das mit steigender Betonung, insinuirt, dass er den Cultus dem Bedürfniss der gegenwärtigen Gemeinde anpassen müsse. Es war keine Singularität von Rothe, dass er sich dahin erklärt, sondern er hat diess als Dolmetsch der Gedanken Vieler gethan. Leider verwechselt man das „Bedürfniss“ mit der Neigung und dem Geschmack. Concessionen in dem letzteren Betracht, zumal in dem beanspruchten Maasse, dürften aber verhängnissvoll seyn. Den Frommen ein Aergerniss, und zwar ein solches, das ihre Separation in Aussicht stellt, würden sie auch für Diejenigen vergeblich seyn, auf welche sie berechnet sind. Auch diese könnten, und eben von ihrem Standorte aus, gegen einen Cultus, wie derselbe sich darnach gestalten müsste, einen Respekt nicht empfinden, und zu einer lebhaften Theilnahme würden sie sich wenig veranlasst sehen. David Strauss hat mit den Aeusserungen seines Spottes, seiner tiefen Verachtung gegen „Gottesdienste“ dieser Art nicht gekargt. Richten wir den Cultus nach den Grundsätzen, nach den gesunden liturgischen Begriffen ein, wie die Schrift sie uns lehrt. Was die jetzige öffentliche Meinung betrifft: von ihr müssen wir uns freilich desselben versehen, was der Apostel dort in Corinth in Aussicht stellt, „ἐροῦσιν ὅτι μαίνεσθε“; aber auch davon dürfen wir versichert seyn, eine stille geheime Achtung versagt selbst sie einem solchen Gottesdienst nicht ganz. Und Respekt gilt uns mehr als Sympathie.

Wir halten sie fest, die gedeutete Ueberzeugung, und wir dürfen sie behaupten, denn die verbürgtesten Voraussetzungen fielen andrenfalls dahin. Geben wir derselben aber Raum: dann tritt zu den sachlichen Argumenten, auf welche wir unser Desiderat in Hinsicht auf den Cultus gegründet haben, noch eine dringende praktische Motivirung hinzu. Man steckt die Tendenzen des Cultus mitunter sehr weit, beinahe über die Grenzen seines Begriffes hinaus. Aber wie man darüber auch denke: der nächste und berechtigteste Anspruch an denselben steht doch den wahrhaft lebendigen Gliedern der Gemeinde zu. Und ihrem Anspruch müssen selbst Diejenigen gerecht werden, die sonst über Gebühr auch im Cultus das halieutische Interesse verfolgen und zu verfolgen rathen (Sickel, Stier). Man darf sie nicht darben lassen, sie, die als das noch vorhandene Salz, als der übrig gebliebene Same, als die Hoffnung der Zukunft zu würdigen sind. Man darf sie nicht darben lassen: — nicht, um zu verhüten, dass nicht auch sie unsere Versammlungen verlassen wie Etliche pflegen, dass wir nicht auch ihnen nachsehen, nachrufen müssen: „wollet ihr auch hinweggehen?“ Zu dieser Sorge hätten wir keinen Grund. Denn der feste Grund Gottes besteht und hat sein Siegel „der Herr kennet die Seinen“. Sondern weil es sich geziemt, dass der οἰκονόμος πιστὸς καὶ φρόνιμος Denen in erster Reihe ihr σιτομέτριον spende, die der θραπεία seines Herrn in Wahrheit zugehörig sind. Man darf sie nicht darben lassen: — aber gerade sie, und sie gerade jetzt, wann empfangen sie im Cultus ihre Gebühr, wann thut er ihnen wohl, wann erschliesst er ihnen den Genuss der Lieblichkeit des Herrn? Ein Ruhetag heisst des Herrn Tag in der Schrift. „Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes“, so steht geschrieben. Und als eine vorbildliche Erfüllung dieser Zusage hat man die Gottesdienstliche Gemeinschaft immer angesehen. Im Allgemeinen

ist der Sinn, in welchem diess geschieht, zwar der gleiche allezeit. Gleichwohl bedingt die Verschiedenheit der Situation — wenn auch keine wesentliche Modification, so doch einen Wechsel im Tenor. Was nun unsere Gegenwart betrifft: da schaut das „μακρὸν ποίμνιον“ fürwahr mit ebenso berechtigtem wie unabweislichem Verlangen nach einem Cultus aus, in welchem das *וְאֵת־מְנוּחָתִי עָרִי-עָרַד אὕτη ἡ ἀνάπαυσις μου εἰς αἰῶνα αἰῶνος* in qualificirter Art zu seinem Stand und Wesen kommt, nach einem Cultus, da der Fromme sein Haupt zu einer Ruhe, wie die Welt sie nicht giebt und wie sie hinausgeht über die Vernunft, hinlegen kann. Ob auch zu finden ist, was man sucht und begehrt? Und wenn nicht, woran fehlt es, was müsste geschehen? Dem beobachtenden Auge begegnen Erscheinungen von mannichfacher Art. Da nehmen wir es wahr, dass der Ton der Klage den Cultus beherrscht, einer Klage, wie sie der Psalm an Babels Flüssen geopfert hat. Oder wir bemerken einen Unmuth, fast einen Groll, welcher nicht bloss blitzartig hervorbricht, sondern sich dem Cultus als Charakter aufdrückt; einen Unmuth, der sich in den Objecten vergreift, sich von der Weisung verirrt, „ein Jeglicher murre wider sich und seine Sünde“. Oder wir treffen endlich auf einen Trotz, irgendwie kann man ihn Trotz des Glaubens nennen, welcher hart an die Grenze geflissentlicher Provocation zu streifen scheint. In der That, das Alles gewährt diejenige Ruhe nicht, nach welcher gerade jetzt das Seufzen und Sehnen der Frommen geht. Um ihnen diese zu geben, dazu bedarf es eines Cultus, dessen Schwerpunkt auf das Objektive fällt, und der eben hierdurch die erregten und erregenden Affekte Dessen, der ihn leitet, theils ausschliesst, theils in gemessenen Schranken hält. Das rein Objektive ist das Sakrament: — ein Gottesdienst, der dieser Feier zustrebt und auf diese Spitze berechnet ist, der führt die Gemüther in

die Ruhe ein. Es will eingestanden seyn, die Art, wie man in den letzten Dezennten, namentlich seit den Vierziger Jahren dieses Jahrhunderts, den Cultus im apologetisch-polemischen Interesse — wir sagen nicht gemissbraucht, aber doch in zu ausgedehntem Maasse verwendet hat, der Eifer, mit welchem man auf Kanzeln, ja selbst an Altären, mit theologischen Mitteln dem Unglauben entgegentrat, hat nach der Erregung eine sichtliche Abspannung herbeigeführt. Wohlgethan wird es nicht seyn, wenn man dieser Abspannung durch neue Reiz- und Erregungsmittel zu steuern unternimmt und, noch einem andren Kampf im Cultus Raum gewährt, als dem Kampf gegen die Sünde und gegen den Unglauben, der in der Sünde seine Wurzel hat. Ruhe begehrt jetzt das fromme Gemüth von dem Gottesdienst, und diesem Verlangen wird er Rechnung zu tragen verbunden seyn. Und so wird denn der Rath, den wir gegeben haben, wie er den Weisungen der Schrift und gesunden liturgischen Begriffen entspricht, auch wenn er aus dem praktischen Gesichtspunkte betrachtet wird, der dringend empfohlene seyn. Wir kehren zu unserem Ausgangspunkte zurück. Luther hat der Predigt — zwar nicht mit wohlverstandener Absicht, aber allerdings thatsächlich die Alleinherrschaft im Cultus angebahnt. Die Thatsache begreift sich nicht allein, sondern damals liess sie sich auch vertragen, verschmerzen. Die erstehende, erblühende evangelische Kirche erstritt ihr Recht, sie glich der Braut, die einer hoffnungsreichen Zukunft entgegengeht; — unausbleiblich war hierdurch auch die Gestaltung ihres Cultus bedingt, die Keryktik gewann in demselben die Uebermacht.¹⁸⁵⁾ Auf ihre Gegenwart scheint

¹⁸⁵⁾ Vielleicht hätte sich die Sachlage etwas anders gestaltet, wenn die Abhaltung des sonntäglichen Gottesdienstes zu den amtlichen Pflichten Luthers gehört hätte. Allein er war in Wittenberg niemals weder Pfarrer

das Bild der Braut nicht recht zu passen, sondern ein andres Gleichniss, dessen die Schrift sich ebenfalls bedient, dürfte zutreffender seyn. Auch eine Wittwe wird die Kirche genannt; und wo die Sachlage diesen Namen rechtfertigt, da soll sie sich dadurch als *ὄντως χήρα* (1. Tim. 5, 3) erweisen, dass sie sich fasset in Geduld und ihre Ruhe findet in Gott, — als die es geglaubt und erkannt hat, „Wittwen sind in Gottes Armen, Waisen sind in Gottes Schooss: ihrer muss Er sich erbarmen, wär' die Noth noch Eins so gross“. Auch ihrem Cultus ziemt alsdann das Wittwenkleid. Ruhe seine Signatur: das aber auch die Wirkung, die er ausübt und ausüben soll auf die Feiernden. Und er wird sie in dem Maasse ausüben, in welchem sein Schwerpunkt auf dem Sakramente ruht. „Solches thut zu meinem Gedächtniss“: so hat der Stifter gesagt. Und der Apostel fügt hinzu: „so oft ihr esset von diesem Brode und trinket von diesem Kelch, sollt ihr des Herrn Tod verkünden bis dass er kommt“. Lautet dahin das Gebot: — es ist die Wittwe, die sich auf das Gedächtniss und auf die Verkündigung des Todes des Herrn gewiesen sieht. Sie tröstet sich seines Vermächtnisses, sie lebt von diesem Vermächtniss, und sie lebt von demselben — in Hoffnung! Denn ist sie auch Wittwe, so ist und bleibt sie den-

noch Diacon. Er predigte daselbst zumeist in der Woche (in den spätesten Jahren seines Lebens in seinem Hause, daher die durch Georg Rörer — denselben, an welchem Luther im Jahre 1525 seine erste Ordination vollzogen hat — besorgte „Hauspostille“ stammt), und ausserdem vielfach auf Reisen. Irgend Etwas trägt diess Moment in der That zur Erklärung bei. Pfarrer von Wittenberg war zu Luthers Zeit Bugenhagen, ein Mann, welcher, wie früher Geiler, am liebsten auf der Kanzel gewohnt hätte. Vergeblich drang Luther in ihn, die exorbitante Ausdehnung seiner Predigten enger zu begrenzen, damit ein taedium auf Seiten der Gemeinde verhütet werde.

zusammenschliesst.

Abdank des Wittwenkleids: Ruhe seine Signatur: das aber noch

Druck von J. F. Starcke in Berlin.

Verlag von **Wiegandt und Grieben** in Berlin,
Halle'sches Ufer 26:

- Steinmeyer, F. L., Prof. Dr.** Beiträge zum Schriftverständniß in Predigten. I. Dritte verbesserte und vermehrte Aufl. 3 Mark. II. Zweite vermehrte Auflage. 3 Mark 20 Pf. — III. Zweite vermehrte Auflage. 2 Mark 75 Pf. — IV. Zweite vermehrte Auflage. 3 Mark 20 Pf. — V. Fest- und Gelegenheitsreden aus dem akademischen Gottesdienste in Berlin. 3 Mark. — VI. Predigten aus den letztvergangenen Jahren. Seinen Zuhörern als Abschiedsgabe dargereicht. 1 Mark 80 Pf.
- — **Begnisse von der Herrlichkeit Jesu Christi.** 21 Predigten. 4 Mark.
- — **Ostern und Pfingsten.** Zwei Festbetrachtungen in dem Saale des Cultus-Ministeriums ausgesprochen. 75 Pf.
- — **DISQUISITIO IN EPISTOLAE PETRINAE PRIORIS PROOEMIUM.** Dissertatio academica. 75 Pf.
- — **Apologetische Beiträge I.: Die Wunderthaten des Herrn in Bezug auf die neueste Kritik.** 3 Mark. (Vergriffen.)
- — **Apologetische Beiträge II.: Die Leidensgeschichte des Herrn in Bezug auf die neueste Kritik.** 3 Mark. (Vergriffen.)
- — **Apologetische Beiträge III.: Die Auferstehungsgeschichte des Herrn in Bezug auf die neueste Kritik.** 3 Mark.
- — **Apologetische Beiträge IV.: Die Geschichte der Geburt des Herrn und seiner ersten Schritte im Leben in Bezug auf die neueste Kritik.** 3 Mark.
- — **Beiträge zur praktischen Theologie I.: Die Topik im Dienste der Predigt.** 3 Mark.
- — **Beiträge zur praktischen Theologie II.: Der Dekalog als catechetischer Lehrstoff.** 3 Mark.
- Evangelisches Jahrbuch,** herausgegeben von Dr. Piper: Lebensbilder aus der evangelischen Kirche. Jahrgang 1853 bis 1869. 17 Bände. 6 Mark.
-

Steinmeyer, Franz Karl Ludwig,

Beiträge zur praktischen Theologie

Bd.: 3

Berlin 1877

Hom. 1550 n-1/5

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11184824-1